MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80265-3

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: LANDRY, BERNARD

TITLE: HOBBES.

PLACE: PARIS

DATE: 1930

Master Negative #
91-80265-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

192H65
DL3 **Landry, Bernard.**
... Hobbes, par B. Landry ... Paris, F. Alcan, 1930.
2 p. l., 278 p., 1 l. 23cm. (Les grands philosophes)
"Notes bibliographiques": p. [273]

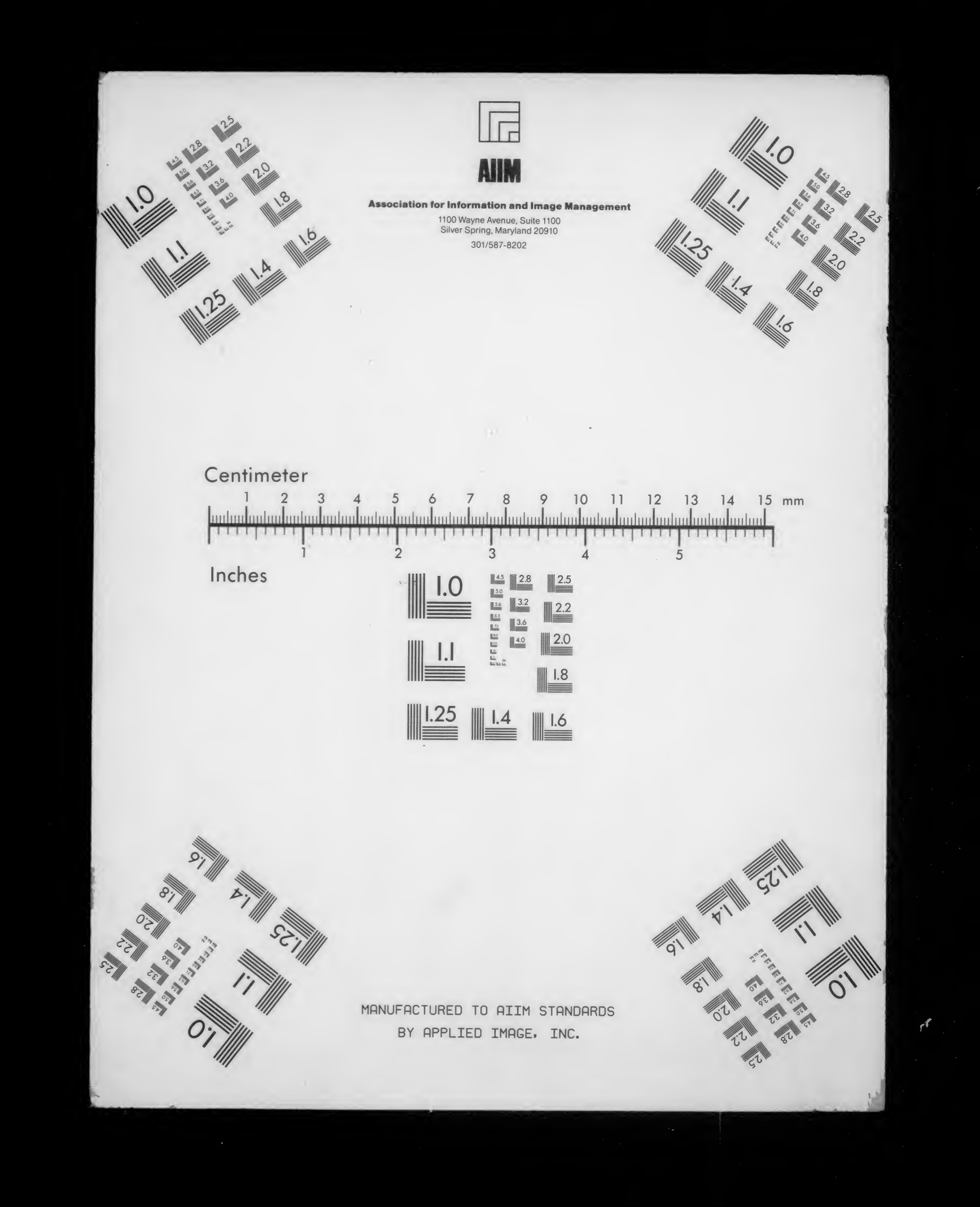
1. Hobbes, Thomas, 1588–1679.

Library of Congress B1246.L3 31-5292
[2] 192.9

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 10-3-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

HOBBES

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

DU MÊME AUTEUR

Duns Scot, 1 vol. in-8° de la collection *Les Grands Philosophes*..... 25 »

L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle, 1 vol. in-8°..... 25 »

LES GRANDS PHILOSOPHES

HOBBES

PAR

B. LANDRY
Docteur ès Lettres

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain, 108
—
1930

Tous droits de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

32-22717
Spec md

Nihil obstat :

Parisiis, die 2ª januarii 1930

E. Magnin, Cens. dep.

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum die 25ª februarii

V. DUPIN *v. g.*

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

192HG5
DL3

CHAPITRE PREMIER

La vie de Hobbes

Hobbes fait ses études à Oxford. État des esprits en Angleterre. — Premier voyage en France. — Le *Court Traité*. — Influence de Galilée. — Hobbes se réfugie en France ; ses relations avec Descartes. — Publication du *De Cive*. — Le *Leviathan* ; scandale que soulève ce livre. — Les derniers travaux.

L'existence de Hobbes se déroula au milieu des événements les plus tragiques de l'histoire des Stuarts : il vit les attaques du puritanisme contre la royauté et le triomphe de Cromwell. Il semble que la pensée de notre philosophe ait été fortement influencée par les spectacles sanglants qu'il avait quotidiennement sous les yeux ; aussi devons-nous commencer notre étude par un exposé succinct des détails biographiques qui sont les plus capables d'aider à comprendre le système de Hobbes.

Thomas Hobbes naquit dans le comté de Wiltshire, à Malmesbury, le 5 avril 1588 ; sa mère le mit au monde avant terme, sous l'effroi que lui causa l'approche de l'invincible Armada. D'intelligence très précoce, l'enfant apprit le latin et le grec dès l'âge de six ans, et, en 1605, il entra à Oxford.

L'enseignement donné à l'Université lui sembla

vide. Il consistait, nous dit-il dans sa propre biographie, dans la récitation mécanique des règles du syllogisme ; puis, dans une suite incohérente de thèses obscures sur la physique. Les maîtres parlaient sérieusement de *species*, qui volent à travers les airs et viennent susciter une image visuelle dans notre œil, ou une image auditive dans notre oreille. Pour expliquer les faits, on faisait appel à des mots vides de sens ; la sympathie et l'antipathie jouaient un grand rôle dans les théories soi-disant scientifiques. Le jeune Hobbes n'était pas satisfait par ces vagues et obscures mythologies, et il préférait les promenades dans les bois à l'enseignement stérile des philosophes de l'Université (1). Toutefois, nous ne pouvons douter que notre futur philosophe n'acquît à Oxford une connaissance approfondie des diverses philosophies scolastiques, et même des diverses théologies : ses œuvres le démontrent amplement.

Hobbes ne méprisait pas seulement la philosophie d'Oxford pour son vide ; il devait encore

(1) Admoveor physicæ, conflataque cuncta magister
Materia et forma, ut partibus, esse docet ;
Et species rerum, volitando per aera, formas.
Donare hinc oculis, auribus inde sonos.
Multos effectus tribuit syn et antipathiæ ;
Et supra captum talia multa meum.

Vie de Hobbes par lui-même ;
Molesworth, *op. lat.*, I, 87.

la détester pour ses conséquences dangereuses. Le jeune homme pensait probablement ce que plus tard il ne cessa de répéter : une doctrine vague est un péril public. Aux heures de crise, les intelligences ont besoin d'un aliment sain et vivifiant, c'est-à-dire de vérités claires, simples, rigoureusement enchaînées. Or, en 1605, le conflit des idées déchirait l'Angleterre. Jacques Ier, fils de Darnley et de Marie Stuart, régnait ; et, de tous côtés, il était attaqué. Les catholiques ne lui pardonnaient pas leurs espoirs déçus, et ils complotaient ; la conspiration des poudres est de septembre 1605. Les puritains étaient des ennemis autrement dangereux, car ils étaient l'avenir. Ils représentaient, non une doctrine précise, mais la manière de penser qui correspond le mieux à la sensibilité des hommes du Nord. Le puritanisme, c'est un des soubresauts périodiques de l'âme saxonne. Le roi sentait que les puritains étaient pour sa royauté, mi-temporelle, mi-sacrée, des ennemis irréconciliables ; ils protestaient contre l'alliance en une seule personne du pouvoir royal et du pouvoir sacerdotal ; or, le roi tenait par-dessus tout à ces deux pouvoirs, afin d'imprimer à son administration un caractère d'infaillibilité. « Gardez-vous, mon fils, écrit Jacques Ier dans le βασιλικὸν δῶρον, de cette sorte de puritains, vraies pestes en l'Église et en l'État ; gens que nul bienfait ne peut obliger, nul serment ne peut lier ; ne respirant rien que

vide. Il consistait, nous dit-il dans sa propre biographie, dans la récitation mécanique des règles du syllogisme ; puis, dans une suite incohérente de thèses obscures sur la physique. Les maîtres parlaient sérieusement de *species*, qui volent à travers les airs et viennent susciter une image visuelle dans notre œil, ou une image auditive dans notre oreille. Pour expliquer les faits, on faisait appel à des mots vides de sens ; la sympathie et l'antipathie jouaient un grand rôle dans les théories soi-disant scientifiques. Le jeune Hobbes n'était pas satisfait par ces vagues et obscures mythologies, et il préférait les promenades dans les bois à l'enseignement stérile des philosophes de l'Université (1). Toutefois, nous ne pouvons douter que notre futur philosophe n'acquît à Oxford une connaissance approfondie des diverses philosophies scolastiques, et même des diverses théologies : ses œuvres le démontrent amplement.

Hobbes ne méprisait pas seulement la philosophie d'Oxford pour son vide ; il devait encore

(1) Admoveor physicæ, conflataque cuncta magister
Materia et forma, ut partibus, esse docet ;
Et species rerum, volitando per aera, formas.
Donare hinc oculis, auribus inde sonos.
Multos effectus tribuit syn et antipathiæ ;
Et supra captum talia multa meum.

Vie de Hobbes par lui-même ;
Molesworth, *op. lat.*, I, 87.

la détester pour ses conséquences dangereuses. Le jeune homme pensait probablement ce que plus tard il ne cessa de répéter : une doctrine vague est un péril public. Aux heures de crise, les intelligences ont besoin d'un aliment sain et vivifiant, c'est-à-dire de vérités claires, simples, rigoureusement enchaînées. Or, en 1605, le conflit des idées déchirait l'Angleterre. Jacques Ier, fils de Darnley et de Marie Stuart, régnait ; et, de tous côtés, il était attaqué. Les catholiques ne lui pardonnaient pas leurs espoirs déçus, et ils complotaient ; la conspiration des poudres est de septembre 1605. Les puritains étaient des ennemis autrement dangereux, car ils étaient l'avenir. Ils représentaient, non une doctrine précise, mais la manière de penser qui correspond le mieux à la sensibilité des hommes du Nord. Le puritanisme, c'est un des soubresauts périodiques de l'âme saxonne. Le roi sentait que les puritains étaient pour sa royauté, mi-temporelle, mi-sacrée, des ennemis irréconciliables ; ils protestaient contre l'alliance en une seule personne du pouvoir royal et du pouvoir sacerdotal ; or, le roi tenait par-dessus tout à ces deux pouvoirs, afin d'imprimer à son administration un caractère d'infaillibilité. « Gardez-vous, mon fils, écrit Jacques Ier dans le βασιλικὸν δῶρον, de cette sorte de puritains, vraies pestes en l'Église et en l'État ; gens que nul bienfait ne peut obliger, nul serment ne peut lier ; ne respirant rien que

calomnies, que sédition... ne souffrez donc que les principaux d'entre eux fassent leur demeure au pays, si vous désirez de vivre en paix (1), le presbytère s'accordant avec le roi, comme le diable avec Dieu. »

Les questions religieuses soulevées par les puritains passionnaient toute l'Angleterre ; et le peuple, les magistrats et les assemblées ne faisaient que discuter interminablement sur la Bible et les droits de la conscience. Hobbes devait juger cela très dangereux.

A sa sortie d'Oxford, en 1608, il entre au service d'une noble famille, dont il resta toujours l'ami dévoué. Il fut choisi pour précepteur du fils aîné de William Cavendish, baron de Hadwick ; sa mission était de voyager avec son élève et de le guider dans les différentes sociétés du continent. En 1610, le maître et l'élève sont à Paris ; et Hobbes conserva durant toute sa vie l'horreur que lui cause le crime de Ravaillac (2); le régi-

(1) Trad. fr., p. 69. Paris, 1603.

(2) Sunt autem scripti a civibus romanis florente democratia aut recens extincta, nec non a græcis florente republica atheniensi, tum præceptorum, tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi regibus suis infestum redditur ; idque ob nullam aliam causam quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in libris illis laudari vident ; nimirum regicidia si modo reges antequam occidant tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione concionantium eorum qui regnum in regno, ecclesiasticum in civili esse volunt. Hinc enim pro Cassiis et Brutis oriuntur Ravilliaci et Clementes qui cum reges suos occidendo, ambitioni inservirent alienæ, Deo se servire arbitrantur. — *De hom.*, XIII, 7.

cide lui apparut comme la conséquence logique de la fausse philosophie grecque ou romaine, ou du papisme.

Rentré en Angleterre, Hobbes se consacre à l'étude du latin, et il entreprend, en outre, une traduction de Thucydide (1). L'historien grec lui prouvait que la démocratie est un régime inepte, et que, toujours, un seul homme est plus sage qu'un parlement. En 1628, il perd son élève et ami. Après un nouveau voyage de dix-huit mois sur le continent avec un nouveau disciple, il devient en 1631 le précepteur du fils de son premier élève, le jeune comte Cavendish.

La date de 1630 est importante ; c'est probablement en cette année (en tout cas, avant 1634) (2) que Hobbes aurait écrit son premier traité de philosophie, le *Court Traité*, que Tönnies a publié en 1889 (3). L'auteur traite de la sensation, et son langage est scolastique. Il parle de *species* et il semble admettre la doctrine traditionnelle. On pourrait croire, après une lecture rapide de

(1) Sed mihi præ reliquis Thucydides placuit.
Is democratiæ ostendit mihi quam sit inepta.
Et quantum cœtu plus sapit unus homo.

Molesworth, ed. lat. I.

(2) Voir la discussion dans Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes, mechanical conception of nature*, chap. I, édit. anglaise. Londres, 1928. Pour tout ce qui concerne la philosophie mécanique de Hobbes, nous renverrons souvent à cet ouvrage fondamental.

(3) Publié par Tönnies en appendice, dans son édition : *The elements of law*. Londres, 1889.

ce traité, que le jeune homme répète la doctrine apprise à l'Université. Et cependant il nous a affirmé que, dès sa jeunesse, il n'était pas satisfait par la doctrine traditionnelle ; aurait-il, dans sa biographie, projeté sur ses jeunes années les idées de son âge mûr?

Hobbes ne nous a pas trompés, en affirmant qu'il n'a jamais été scolastique ; car le court Traité, lu attentivement, révèle une pensée très différente de la pensée scolastique. Dès 1630, l'auteur est sur la voie qui le conduira au mécanisme intégral. Il établit en effet que la sensation est un acte purement mécanique, qui s'explique uniquement par le mouvement. Elle est déterminée par la seule activité de la species, alors que pour la théorie scolastique, et spécialement pour Suarès, que Hobbes semble avoir étudié, la sensation suppose la double activité du sens et de la species (1).

C'est encore aux environs de 1630, qu'un hasard met les éléments d'Euclide entre les mains de Hobbes. L'effet produit sur notre philosophe fut immense ; et, à l'âge de quarante ans, il se mit à étudier la géométrie avec passion. Les découvertes qu'il fit en ce domaine sont des plus contestables, et les mathématiciens de Cambridge eurent

(1) Pour la discussion détaillée, voir F. Brandt, *op. cit.*, chapitre premier.

raison de refuser toute valeur aux traités sur la duplication du cube ou la quadrature du cercle ; mais la philosophie, plus que la science pure, retira profit des tardives études du philosophe quadragénaire ; elle leur dut la première et la plus intransigeante conception mécanique de l'univers.

De nouveau Hobbes voyage avec son élève ; en 1636, il fait un séjour de dix-huit mois à Paris, où il entre en relations avec le Père Mersenne. Il conçoit pour ce dernier une vive admiration ; c'était, nous dit-il, un homme savant, sage et parfaitement bon. Par Mersenne il se trouve en rapport avec les meilleurs esprits de la République des lettres ; il connaît Gassendi qui voulait restaurer la physique d'Épicure, et il constate que, de plusieurs côtés, les bons esprits s'essayaient à une explication mécanique de la nature (1).

Il subit également l'influence de Galilée (2) ; et en lui il voit un de ses maîtres : Galilée, dit-il, nous a ouvert la porte de toute la physique, en nous révélant la vraie nature du mouvement. La physique date de Galilée (3). Toutefois, Hobbes

(1) On sait que le nouvel esprit scientifique se traduisait chez beaucoup par l'incrédulité religieuse. Le P. Garasse est resté célèbre pour l'énergie avec laquelle il dénonçait le péril de la foi : « Les beaux esprits ne sont pas dupes, ils ne croient pas ce que croit le vulgaire ; ils ne croient en Dieu qu'extérieurement, par convenance et par maxime d'État ». *Doctrine curieuse*, II, 1.

(2) F. Brandt, *op. cit.*, p. 78.

(3) Galilæus primus aperuit nobis physicæ universæ portam primam, naturam motus. *Dédicace des éléments de philosophie.*

revendique sa propre originalité sur certains points. Dès 1615, Galilée avait affirmé la subjectivité des qualités ; et Hobbes prétend avoir ignoré cette découverte, qu'il aurait refaite, par ses propres recherches, en 1630. Aucun fait ne nous permet de mettre en doute la parole de notre philosophe. C'est en 1633 que nous trouvons, pour la première fois, le nom de Galilée dans une lettre de Hobbes, et, avant cette date, nous n'avons pas de document qui autorise à certifier qu'il avait minutieusement étudié la doctrine du célèbre Italien. Il connaissait certainement son nom ; en 1610, il était en Italie, et c'est en 1610 que Galilée construisit cent télescopes ; les découvertes astronomiques bouleversaient les conceptions universellement admises ; mais Hobbes, que les recherches de philosophie naturelle ne passionnaient pas encore, put très bien se borner à une connaissance superficielle des nouvelles idées.

Brandt a mis très ingénieusement en lumière une autre raison de croire à l'originalité de Hobbes, dans la théorie de la subjectivité des qualités sensibles. Les arguments que les deux savants apportent pour défendre leur opinion sont très différents, et ils supposent chez leurs auteurs une attitude et des démarches qui n'ont rien de commun. Galilée est conduit à la subjectivité des qualités sensibles par des raisons épistémologiques ; il raisonne en mathématicien ; Hobbes

présente la même vérité comme une conclusion psycho-physiologique ; il a découvert, avec Galilée et Descartes, et sans eux, la subjectivité des qualités sensibles, parce que, dès 1630, dans le Petit Traité, il avait esquissé une théorie mécanique de la sensation. Si tous les faits psychologiques et physiologiques sont du mouvement, et rien que du mouvement, les couleurs et les sons ne peuvent être, eux aussi, rien de plus que du mouvement.

Les événements qui se déroulaient en Angleterre inquiétaient Hobbes de plus en plus ; la lutte entre les Communes et la Royauté devenait aiguë ; et notre philosophe voulut contribuer à la pacification des esprits en écrivant un Petit Traité sur les droits de la souveraineté (1). La vérité, selon lui, engendre la paix ; et les révolutions sanglantes sont les filles de l'erreur. Le livre ne fut pas imprimé, mais « diverses personnes en eurent des copies ; on parla de l'auteur ; et sans la dissolution du parlement, sa vie était en danger » (2).

Le parlement fut dissous le 5 mai 1640 ; et Hobbes, effrayé par la période de troubles qu'il prévoyait terrible et sanglante, quitta l'Angleterre et se réfugia en France.

(1) Le traité a été publié par Tönnies : *The elements of law natural and politic.* Londres, 1889.

(2) *Considerations upon the reputation... of Th. H.* (1662) ; cité par G. Lyon, *Hobbes*, p. 11. Paris, 1893.

A Paris, il fréquente le P. Mersenne ; une vive amitié unit ces deux hommes ; et, peut-être, l'affection aveuglait-elle un peu le Révérend Père, lorsqu'il recommandait, sans aucune restriction, les œuvres de son ami. C'est au Père Mersenne que nous devons la suggestive correspondance entre Descartes et Hobbes. Les *Méditations* venaient de paraître ; et les objections sont sollicitées.

Hobbes envoie quinze objections qui portent sur les fondements mêmes de la philosophie cartésienne. D'abord, le philosophe anglais s'attaque à la notion de substance spirituelle (1). Descartes, dit-il, a raison de soutenir que je suis une chose pensante ; mais il a tort d'ajouter : c'est-à-dire un esprit, une âme, un intellect, une raison. C'est mal raisonner que de conclure qu'un être qui fait tel acte, est cet acte. Je marche, je ne suis pas une promenade. Le sujet ne doit pas être identifié à ses actions ; et moi, qui pense, je suis distinct de ma pensée. Par suite, je ne suis pas nécessairement un esprit, je puis être un corps.

Ensuite Hobbes nie qu'une différence de nature sépare les idées et les images. L'idée est une image affaiblie. Par suite, nous n'avons aucune intuition spirituelle de notre âme ; nous déduisons simplement l'existence de nous-mêmes de nos propres

(1) *Œuvres de Descartes*, éd. Adam et Tannery, II, 172. — Obj. 2.

actions ; nous vivons et nous pensons, donc existe en nous un principe interne de nos mouvements et de nos sensations ; de ce principe nous ignorons complètement la nature ; nous ne possédons de lui aucune image. Nous ne connaissons sur lui qu'une chose, c'est qu'il existe (1).

Dieu nous est également inconnu ; nous n'avons en nous aucune idée de Dieu. Un aveugle qui s'approcherait du feu, saurait que la flamme existe, puisqu'il en ressentirait les effets, mais il ne pourrait s'en former aucune représentation. Ainsi sommes-nous devant Dieu ; nous comprenons que nos images exigent une cause, que cette cause en appelle une autre et, de cause en cause, nous parvenons nécessairement à une cause éternelle. Nous savons que Dieu existe, mais sa nature demeure pour nous pleinement inconnaissable.

L'auteur des *Méditations* se sent devant une pensée très étrangère à la sienne, et il répond de plus en plus sèchement ; on sent même à la fin de l'impatience et du mépris. Les dernières lettres de Descartes ne laissent plus aucun doute sur son animosité contre « le philosophe anglais ». Au début, il montre encore quelque politesse ; il écrit à Mersenne, au sujet de trois feuilles d'objections de l'Anglais (Leyde, 21 janvier 1641) : ce que je réponds, « je l'ay mis en un feuillet à part, afin que vous lui

(1) Obj. 7, *ibid.*, p. 183.

puissiez faire voir, si vous le trouvez à propos ; et aussi afin que je ne sois point obligé de répondre au reste de la lettre que je n'ai pas encore. Car, entre nous, je vois bien qu'il n'en vaudra pas la peine ; et puisque c'est un homme qui témoigne faire quelque état de moi, je serais navré de le désobliger. Je n'ai pas peur que sa philosophie semble la mienne, encore qu'il ne veuille considérer, comme moi, que les figures et les mouvements. Ce sont bien les vrais principes ; mais si l'on commet des fautes en les suivant, elles paraissent si clairement à ceux qui ont un peu d'entendement, qu'il ne faut pas aller si vite qu'il fait, pour y bien réussir » (1). La sympathie de Descartes pour le philosophe anglais n'apparaît pas très vive ; toutefois, le ton reste poli, et Descartes serait navré de désobliger son correspondant.

Le 4 mars, Descartes écrit (2) : « Ayant leu à loysir le dernier escrit de votre anglais, je me suis entièrement confirmé en l'opinion que je vous manday, il y a quinze jours, que j'avais de lui, et je crois que le meilleur est que je n'aye point du tout de commerce avec luy, et pour cette fin, que je m'abstiene de luy respondre ; car s'il est de l'humeur que je le juge, nous ne sçaurions guères conférer ensemble sans devenir ennemis ; il vaut bien mieux que nous en demeurions, luy et moy,

(1) *Correspond.*, Ad. et Tannery, III, 283.
(2) 4 mars 1641, *Ibid.*, p. 320.

où nous en sommes. Je vous prie aussy de ne luy communiquer que le moins que vous pourrez de ce que vous sçavez de mes opinions et qui n'est point imprimé ; car je me trompe fort, si ce n'est un homme qui cherche d'acquérir de la réputation à mes despens et par de mauvaises pratiques. » Puis, après avoir indiqué les réponses brèves aux dix points de Hobbes, Descartes ajoute : « Je ne croy pas devoir jamais plus respondre à ce que vous me pourriez envoyer de cet homme, que je pense devoir mespriser à l'extrême. Et je ne me laisse nullement flater par les louanges que vous me mandez qu'il me donne ; car je connaîs qu'il n'en use que pour faire mieux croire qu'il a raison, en ce ou il me reprend et me calomnie. Je suis marry que vous et Mr de Beaune en ayez en bonne opinion. »

En quinze jours d'intervalle, le ton des lettres a complètement changé. D'où vient cette métamorphose? F. Brandt apporte une réponse, qu'il appuie de très fortes probabilités. Les deux lettres de Descartes, dont nous avons reproduit les extraits principaux, seraient des répliques indirectes à deux lettres perdues de Hobbes au philosophe français. Or, F. Brandt est parvenu à reconstituer sinon les phrases, du moins la signification de ces deux lettres, d'après l'étude minutieuse des réponses que Descartes leur a faites (1).

(1) F. Brandt, *op. cit.*, p. 92 et p. 132.

La lettre polie du 21 janvier a été précédée d'une lettre de Hobbes, dans laquelle ce dernier indiquait ses objections métaphysiques. Descartes devine une pensée très différente de la sienne et, naturellement, il n'éprouve pour elle aucune sympathie ; mais il ne voit pas un ennemi dans la personne du philosophe anglais. Au contraire, lorsqu'une seconde lettre de Hobbes a montré que, depuis plusieurs années déjà, l'Anglais possédait une explication mécanique de l'univers entier, alors Descartes s'irrite ; il croyait la doctrine de Hobbes vague et sans consistance, il ne la craignait pas ; maintenant, il la voit d'une façon précise et il voit aussi qu'elle est très semblable à celle qu'il avait conçue. D'où son irritation, et ses accusations de plagiat. Ce qui a désuni les deux philosophes, ce n'est pas le désaccord de leurs théories ; ils restent polis, tant qu'ils ne font qu'émettre des idées différentes. Ils deviennent ennemis, dès qu'ils abordent les questions sur lesquelles ils ont des solutions identiques (1). Descartes découvre un rival et même un précurseur. La colère du philosophe français est une preuve de l'originalité de Hobbes.

Il n'est que juste d'ajouter que celui-ci professait envers Descartes une méfiance égale. En 1646, Sorbière surveillait en Hollande l'impression de

(1) Brandt, *op. cit.*, p. 142.

la seconde édition du *De Cive,* et Hobbes écrit à son ami de prendre toutes les précautions, afin que Descartes ne connaisse pas cette publication ; s'il la connaissait, certainement, il ferait tout son possible pour l'empêcher (1).

* * *

En 1642, Hobbes publie le *de Cive.* L'ordre logique aurait voulu qu'il commençât par exposer le système du monde ; la géométrie qui étudie les figures, puis la physique qui donne les lois du mouvement, enfin la morale : telle était la suite naturelle d'un exposé complet de la philosophie. Mais l'auteur ne vivait pas à une époque où un bon patriote anglais pouvait se livrer tout entier à des spéculations désintéressées ; les événements politiques se précipitaient. Déjà le roi Charles II n'avait plus aucun pouvoir sur les grands corps de l'État ; les schériffs de la Cité lui résistaient et le parlement prétendait contrôler tous les actes du gouvernement. Le roi quitte Whitehall et, en août 1642, contre l'armée décrétée par le parlement, il lève l'étendard royal (2). La guerre civile commençait. Hobbes crut de son

(1) Si id agi ut edatur liber meus (vel hic vel quilibet alius) sentiat vel suspicet D. Des-Cartes certo scio impediturum esse si potest. — Cité par Brandt, *op. cit.*, p. 129.

(2) Aug. Filon, *Hist. génér. Lavisse et Rambaud,* II, p. 634.

devoir d'apporter à ses compatriotes la vérité sociale qui guérit. Il leur montre les causes de leurs malheurs ; parmi eux, ils comptent trop de Catons qui invoquent leur conscience individuelle; ceux qui se dressent contre l'État sont des fauteurs de désordre, et le grand malheur des sociétés c'est de posséder en leur sein des hommes qui soutiennent l'indépendance du pouvoir religieux, quel qu'il soit ; l'Église doit être soumise à l'État, autrement elle est un germe de mort. Les événements d'Angleterre en sont une preuve évidente. Dans une société où la paix est assurée par un pouvoir absolu, fort et unique, les citoyens sont heureux ; l'homme est un dieu pour l'homme, *homo homini deus*. Dans une société où l'éloquence des Catons déchaîne les passions et les ambitions sous le couvert des grands mots de liberté, l'homme est un loup pour l'homme, *homo homini lupus*. Quelle bête fauve fut plus cruelle pour les nations vaincues que le Peuple Romain? Les Catons appellent les rois des rapaces et ils divinisent le peuple ; c'est le peuple qui est un rapace et le Roi qui est une providence tutélaire (1).

En 1644, probablement, il compose son traité optique et Mersenne, qui, malgré Descartes, avait conservé pour Hobbes une très grande estime, insère des pages de notre philosophe dans son *Opticæ complementum*.

(1) Dédicace du *De Cive* au comte de Devonshire.

En 1645, l'armée royale est écrasée à Naseby et Charles II semble définitivement perdu ; le beau pays d'Angleterre est livré aux factions et la guerre civile étale partout ses ravages. Hobbes, autant qu'il est en lui, veut faire entendre à nouveau une parole de paix et, en 1647, il publie à Amsterdam une seconde édition de son *De Cive*.

Atteint en cette même année 1647 d'une grave maladie, il est soigné près de Paris, à Saint-Germain. Son ami, le P. Mersenne vient le visiter; après quelques paroles de consolation, le prêtre arrive au but de sa visite qui était d'exhorter Hobbes à se convertir au catholicisme ; il disserte pendant quelque temps sur le pouvoir que possède l'Église romaine de remettre les péchés, quand le malade interrompt : « Mon père, depuis longtemps j'ai discuté de ces sujets avec moi-même ; discuter sur les mêmes sujets aujourd'hui me sera pénible. Vous avez des choses plus intéressantes à dire. Quand avez-vous vu Gassendi? » Le Père Mersenne n'insista pas et changea de conversation (1).

Depuis 1646, Hobbes était le précepteur du prince de Galles, réfugié en France. En 1648, il perd son élève, qui va habiter en Hollande ; aussi peut-il se consacrer tout entier à la grande œuvre qu'il méditait depuis quelques années. En 1651, elle est publiée, sous un titre bizarre, *Le Levia-*

(1) J. Aubrey, *Thomæ Hobbes vita*, p. 7 ; 1686.

than. Un dessin à la plume, qui sert de frontispice au manuscrit conservé au British Museum, indique clairement le sujet de l'ouvrage. Le Leviathan, c'est le géant monstrueux dont le corps est composé d'une multitude d'individus et qui cependant ne possède qu'une tête unique. L'État est une volonté qui décide et une main qui exécute aux nom et lieu des citoyens ; son pouvoir est sans limite ; en ses mains il tient la crosse et l'épée ; il est chef spirituel et chef temporel. Le bas de la gravure complète d'ailleurs la signification des insignes militaires et sacerdotaux tenus par le géant ; deux séries de symboles se font vis-à-vis : une forterresse et une cathédrale ; une couronne de roi et une mitre d'évêque ; un canon et les foudres de l'excommunication ; des trophées d'armes et de drapeaux et le trident du syllogisme, les fourches du dilemme et de la division de l'être, bref toutes les armes de la science ; enfin une bataille et un concile. Le Leviathan est un être artificiel et monstrueux, une voix unique qui parle à la place de la multitude ; il commande au pays, à l'Église, à la science.

Le livre fit scandale. On cria au blasphème et à l'athéisme. Les royalistes ne furent pas les moins ardents à attaquer l'ancien précepteur du jeune héritier royal. Ils l'accusèrent de trahir la cause du roi, et de chercher à se concilier les faveurs de Cromwell. De fait, l'ouvrage contenait certains

passages, qui devaient fort indigner les dévots de la royauté. Le roi ne possède plus, d'après l'auteur, son trône par droit d'héritage ; il ne commande plus au nom de Dieu ; il n'est plus le lieutenant de Dieu sur terre. Un contrat purement humain est à la base de son pouvoir ; les citoyens se sont engagés mutuellement à ne mettre aucun obstacle à l'autorité naturelle de l'un d'eutre eux, afin d'avoir la paix et d'être protégés. Si le roi devient incapable de les protéger, les sujets ne lui doivent plus obéissance, et ils ont le droit de se rallier au chef heureux qui succède au roi déchu. Soldats et magistrats, prêtres et citoyens sont déliés de toute obligation envers un roi prisonnier ou définitivement vaincu. Le successeur a droit d'être obéi, parce que lui seul a le pouvoir de protéger : « L'obligation des sujets envers le souverain dure aussi longtemps, et non plus, que la puissance par laquelle il est capable de les protéger. Car le droit naturel qu'ont les hommes à se protéger eux-mêmes, quand personne d'autre ne peut le faire, ne saurait être abandonné par aucun contrat ». Et encore : « je vois, par divers livres anglais récents, que les guerres civiles n'ont pas encore suffisamment appris aux hommes quel est le moment précis où un sujet devient lié envers le conquérant, ni ce que c'est que conquête, ni comment il se fait qu'elle oblige les hommes d'obéir à ses lois. En conséquence, pour leur donner sur

cela plus entière satisfaction, je dis que l'instant où un homme devient le sujet d'un conquérant est celui où, se trouvant libre de lui faire sa soumission, il consent, par expresses paroles ou par d'autres signes suffisants, d'être son sujet. Veut-on savoir quand un homme est libre de se soumettre : c'est, pour quiconque n'a envers son ex-souverain d'autre obligation que celle d'un sujet ordinaire, lorsque ses moyens d'existence se trouvent au pouvoir des gardes et garnisons de l'ennemi ». Quant au soldat, tenu par son contrat d'engagement à des obligations plus strictes, il doit rester fidèle, tant que l'ancien gouvernement tient campagne et assure les vivres. « Mais, quand cela même vient à manquer, le soldat peut à son tour chercher protection partout où il a le plus d'espoir de l'obtenir, et il peut légitimement faire sa soumission au nouveau maître » (1). Après la défaite de l'armée royale, pouvaient conclure les critiques, les Anglais n'étaient plus tenus d'obéir à leur roi Charles ; et les soldats pouvaient déserter, dès le jour où ils n'étaient plus nourris. Les conclusions de Hobbes effrayaient d'autant plus qu'elles étaient logiquement déduites des principes. L'égoïsme était substitué à l'amour de la patrie incarnée dans le roi, et l'on comprend que les royalistes sincères se sentissent blessés au vif.

(1) Cité et traduit par Lyon, *Hobbes*, p. 19.

Un mot de la biographie que Hobbes composa de lui-même semble donner raison aux inquiétudes des légitimistes (1) :

Militat ille liber nunc regibus omnibus, et qui
Nomine sub quovis regia jura tenent.

Il peut ajouter :

Interea regem vendit scotus et necat anglus;

et encore :

Nam regi accusor falso quasi facta probarem
Impia Gromwelli, jus scelerique darem.

Le mot *nomine sub quovis* indique bien que son intention n'est pas de défendre la sainte monarchie traditionnelle, mais l'État ; et c'est ce dont ne voulaient pas les légitimistes fidèles aux Stuarts.

L'indignation est grande en France ; le jeune roi exilé, dont il avait été le précepteur, refuse audience et Clarendon écrit que le *Leviathan* devrait être poursuivi dans tous les gouvernements d'Europe et l'auteur frappé des peines les plus sévères. Hobbes prend peur ; il quitte Paris en cachette et se réfugie en Angleterre, où Cromwell ne l'inquiéta en rien.

Lorsque le roi Charles II remonte sur le trône, Hobbes est reçu avec faveur à la cour ; il reçoit même une pension de cent livres. Toutefois ses ennemis ne désarmaient pas et, en 1667, à la suite d'une peste, dont la violence semblait exiger la

(1) *Vita scripta*, anno 1672, édit. Aubrey, p. 122.

punition des ennemis de Dieu, le Leviathan fut condamné pas la Chambre des Communes. Hobbes fut effrayé et il essaya de se légitimer des accusations d'impiété ; mais, mieux que ses plaidoyers, la protection royale fut efficace. Charles II couvrit son ancien précepteur, à condition qu'il ne publiât plus dans la suite aucun livre sur la politique ou sur la morale.

De fait, Hobbes consacre la fin de ses jours à des polémiques avec les géomètres de Cambridge, Sethward, Wilkins et Wallis ; notre philosophe n'eut pas le beau rôle. Initié sur le tard à la géométrie, il commet de grossières erreurs dans ses démonstrations ; mais jusqu'à la mort il maintient ses affirmations, et il accumule les libelles pour établir qu'il a résolu les problèmes réputés impossibles de la duplication du cube et de la quadrature du cercle.

Un seul écrit d'intérêt philosophique paraît en 1666 : *Questions relatives à la liberté, à la nécessité et au hasard.* Ce traité était la conclusion d'une discussion que, depuis de longues années, Hobbes entretenait avec l'évêque arminien (1) Bramhall. L'écrit est d'une rare vigueur et nul philosophe, pas même Spinoza, n'a soutenu le

(1) L'Arminianisme, du nom d'Arminius, pasteur hollandais, s'efforce d'apporter des atténuations à la prédestination rigide défendue par Calvin. Les Arminiens insistaient sur la réalité de la liberté humaine ; leurs adversaires les appelaient de nouveaux pélagiens.

déterminisme universel avec une logique plus forte et une conviction plus entraînante.

Le 4 décembre 1679, à l'âge de quatre-vingt-un ans, Hobbes mourait, et sur sa tombe on gravait l'épitaphe sobre et belle : *Vir probus et fama eruditionis domi forisque bene cognitus.*

CHAPITRE II

Le milieu scientifique

La déduction chez les scolastiques. — La philosophie anglaise au XVI^e siècle : lord Herbert de Cherbury ; Cudworth. — Les conquêtes scientifiques du début du XVII^e siècle : Harvey, Galilée. — La nouvelle conception du mouvement. — Le principe d'inertie. — La philosophie de François Bacon de Verulam.

Les conceptions de Hobbes sur la nature de la science sont très originales ; notre philosophe, en effet, semble être le premier qui se soit complètement dégagé des méthodes anciennes ; l'édifice scientifique qu'il a élevé est d'une architecture moderne.

Jusqu'au XVII^e siècle, tous les savants, philosophes scolastiques ou penseurs de la Renaissance, prétendaient expliquer la nature par le moyen de quelques idées universelles. Ils posaient, au début de leurs spéculations, un certain nombre de notions définies et qu'ils affirmaient être puisées dans l'expérience ; puis ils déduisaient. Leur méthode était donc *a priori* ; ils possédaient, croyaient-ils, le germe de toute science, lorsqu'ils avaient rigoureusement défini les notions universelles de la cause, de la substance ou de l'accident. Les

faits découlaient des principes, comme le fleuve s'échappe de la source.

Le syllogisme était l'instrument unique de cette science déductive, et l'on doit reconnaître que les scolastiques maniaient cet outil avec une extrême habileté ; ils étaient des logiciens incomparables ; et, pour eux, c'était un jeu que de faire surgir en pleine lumière les richesses impliquées en chaque notion. Un Gilles de Rome déploie sous nos yeux toutes les conséquences qu'implique cette définition initiale : le pape joue sur terre le rôle de la sphère des étoiles fixes dans l'univers. Ce principe suffisait à Gilles pour déduire toute la constitution de la société humaine. La sphère des étoiles communique le mouvement à tous les êtres du monde sublunaire, elle est cause première ; donc l'action du pape est partout présente et sans elle rien ne se fait ; les évêques et les rois sont les instruments du pape. Le vide n'existe pas dans le monde, car les radiations astrales doivent toujours être portées par un milieu ; un vide serait un écran qui arrêterait les influences de la huitième sphère. Donc la guerre est immorale, car elle est une sorte de vide qui met obstacle à la diffusion des influences papales.

Le monde des scolastiques resplendit d'une magnifique unité ; une seule idée suffit d'ordinaire pour expliquer l'univers. Le multiple sort de l'un ; bien plus, le multiple manifeste les richesses

de l'un ; le multiple symbolise l'un. La lumière descend donc de l'un; et, si nous voulons comprendre la variété des individus et des espèces, nous devons remonter à la cause supérieure d'où ils sont sortis. La lumière vient d'en haut. Le principe universel est un soleil intelligible, dont les rayons engendrent les autres vérités.

En face d'un tel monde, la tâche du savant consiste surtout à classer les différentes essences. Définir exactement chaque notion, puis fixer son rang dans l'immense série que forment les créatures : voilà le but unique de la science. Le monde est un emboîtement d'essences, commandées par une essence suprême ; la science doit reproduire cet ordre, voilà pourquoi elle aligne ses syllogismes, voilà pourquoi elle les emboîte les uns dans les autres.

Les scolastiques avaient emprunté aux Grecs et aux Arabes les matériaux qu'ils avaient mis en œuvre, et on reconnaît facilement dans leurs constructions des éléments stoïciens ou plotiniens mélangés à des théories aristotéliciennes ; mais les docteurs médiévaux, nous l'avons dit, étaient logiques et ils réussissaient, presque toujours, à donner une cohésion parfaite à leurs systèmes. Les doctrines d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sont très différentes, et les notions qui leur servent de bases, telles les définitions de la substance ou de l'existence (1), sont presque opposées ; mais l'une et l'autre sont solidement charpentées. Leurs systèmes, bâtis avec le syllogisme, semblent pleinement intelligibles ; ils répondent aux exigences scientifiques de l'époque.

Les antiques théologiens augustiniens aimaient peu ces vastes doctrines qui réunissaient, sous un même principe explicatif, le monde sublunaire, le monde des astres, et même le monde surnaturel. Ils prétendaient que les méthodes des « philosophes » grecs et arabes, appliquées aux dogmes, ne pouvaient que fausser ces derniers. Les partisans intransigeants de la philosophie répliquaient que le danger était plus grand pour la raison que pour la foi; en coulant la pensée chrétienne dans les moules de la raison péripatéticienne, disaient-ils, c'est l'évidence des thèses d'Aristote que l'on compromettait ; théologie et philosophie doivent être complètement séparées et sans aucun rapport : la philosophie se construit avec la seule raison ; la théologie est l'ensemble des vérités que l'on doit croire sur la parole de Dieu, sans chercher à les comprendre.

Philosophes averroïstes ou théologiens péripatéticiens employaient, dans leurs spéculations, la

(1) Pour Henri de Gand, la substance est une force susceptible de développements successifs : l'essence, l'existence, l'action. Pour Gilles, la substance est une réalité statique qui se tient immobile sous les accidents.

même méthode *a priori* ; aussi ne doit-on pas s'étonner de les voir soutenir, en morale et en politique, des thèses impérialistes fort voisines. Habitués à déduire toutes les essences secondaires d'une essence suprême, ils voulaient opérer la même centralisation dans la société ; au sommet du genre humain, ils plaçaient un chef suprême, et de ce premier ils faisaient sortir les diverses autorités sociales.

Cette autorité suprême était le pape pour les théologiens orthodoxes, l'empereur pour les averroïstes. La scolastique impliquait une conception centralisée de la société et Hobbes, qui a très bien vu le caractère social des philosophies médiévales, insiste souvent sur le parti que l'Église romaine a su tirer de la philosophie d'Aristote pour établir son propre gouvernement.

Les philosophes de la Renaissance ne semblent pas employer une méthode très différente de celle des scolastiques. Certains, il est vrai, ont le sentiment très vif de l'insuffisance du raisonnement ; ils voudraient recourir à l'expérience, qui leur apparaît comme l'unique maîtresse de vérité. Mais ces excellents désirs restent sans efficacité, et les anciennes habitudes demeurent victorieuses. Les novateurs les plus hardis, Bruno et Campanella, même Télesio, continuent à employer une méthode *a priori* ; ils déduisent leur univers de notions qualitatives, et nulle méthode n'est plus

éloignée de la véritable science expérimentale.

En Angleterre, parmi les philosophes de la fin du XVI^e^ siècle, deux noms émergent (en dehors de Fr. Bacon, dont nous parlerons bientôt plus longuement), Herbert de Cherbury et Cudworth. Une brève esquisse de leurs doctrines aide, par contraste, à mieux comprendre la pensée de Hobbes.

Lord Herbert de Cherbury, ambassadeur en France sous Louis XIII, composa un *De Veritate*. Il cherche de tous côtés des éléments de certitude (1) et il aboutit à la conclusion, assez diplomatique, que le consentement universel est le meilleur signe de vérité. L'instinct, dit-il, et non le raisonnement, nous révèle la présence du vrai ; aussi pouvons-nous être certains, lorsque nous nous trouvons d'accord avec le genre humain. Le témoignage du genre humain est l'expression naturelle de l'instinct infaillible qui est incrusté au cœur de l'homme. Ce sont les notions issues spontanément de cet instinct, qui nous procurent la certitude ; loin d'être produites par l'expérience, elles guident et façonnent l'expérience (2). Par suite, la véritable religion ne peut résider dans les rites ou les dogmes propres à telle ou telle église ; elle ne peut être constituée que par les croyances

(1) Renouvier, *Philo. analyt. de l'hist.*, III, p. 422.
(2) Remusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, I, p. 211. Paris, 1875.

communes à l'humanité de tous les pays et de toutes les époques ; la vraie religion, c'est le noyau commun à toutes les religions.

La doctrine d'Herbert méprise le raisonnement ; à ses yeux, le syllogisme fournit aux individus le moyen de légitimer et de souligner leurs tempéraments personnels ; seule l'intuition, qui jaillit du fond le plus intime de l'être, dépasse les contingences particulières et atteint le roc immuable du vrai (1). La raison est maîtresse d'erreur ; le diable est logicien, aurait volontiers dit Herbert après Dante ; ce qui nous éclaire, c'est la lumière divine qui brille en nous. La doctrine de lord Cherbury est un reste, très laïcisé, de cet ancien augustinisme médiéval qui attribuait la certitude de notre science à l'illumination intérieure, dont Dieu gratifie notre âme. Le raisonnement est stérile, et seules sont fécondes les intuitions que notre esprit possède lorsqu'il se trouve en contact avec les faits. Comme tous les mystiques, Herbert ne voyait dans les arguments savants que des bâtons fragiles destinés à soutenir une intuition défaillante, de véritables béquilles ; la vérité, il la cherchait dans un contact avec les faits, et préparait ainsi les voies à une philosophie empirique. De cette philosophie, Hobbes ne devait pas être partisan ; car, s'il regardait, avec lord Herbert, l'expérience

(1) *Id.* p. 15.

comme unique source de vérité, il se refusait énergiquement à bannir la raison et le raisonnement ; la science hobbienne est à la fois expérimentale et rationaliste.

Cudworth est un écrivain laborieux et fécond. Avec une patience opiniâtre, il dresse l'énorme catalogue des innombrables conceptions que les hommes se sont formées de Dieu ; la liste est complète, et l'exposé de chaque thèse est exact. Cependant l'intention de Cudworth n'est pas de se livrer à un simple travail d'érudition ; il a une thèse personnelle à exposer, et l'histoire sert de préambule à sa propre doctrine. Les critiques qu'il adresse à Démocrite, atteignent Hobbes, et c'est même ce dernier qui est, pour Cudworth, le principal adversaire. Nul système, en effet, n'était plus antipathique au néoplatonicien Cudworth, que celui de l'épicurien Hobbes. L'univers, pour Cudworth, n'est pas une machine composée de morceaux d'étendue, pièces homogènes que des mouvements variés sont seuls à différencier ; un tel monde serait privé de beauté, et, par suite, indigne du Créateur. La nature véritable que Dieu a produite est une merveilleuse hiérarchie de formes ; elle diffuse, à travers l'espace et le temps, comme en un immense éventail, les perfections divines. Ce qui est un en Dieu s'étend et se morcelle dans la création.

Afin de délivrer Dieu d'une besogne sans

noblesse, Cudworth imagine entre la divinité et le monde une réalité intermédiaire ; et c'est à ce médiateur qu'il confie le soin de donner à tous les êtres leur forme et leur essence. Cette nature plastique, — plastique au sens actif de formatrice, — est « une force sans liberté et sans raison qui exécute le plan divin de l'univers » ; analogue à l'âme du monde de certains platoniciens, elle est l'hypothèse qui permet à Cudworth de ne pas faire intervenir directement la divinité dans le gouvernement du monde, et de ne pas transformer le cours des faits en un miracle perpétuel (1). Cette sorte d'âme universelle, qu'avaient pressentie Platon, Aristote et les stoïciens, est une activité inépuisable qui engendre sans cesse les formes, sous la direction de Dieu (2) ; elle est le ministre de la Providence divine (3) ; mais ministre aveugle, car

(1) Remusat, *Hist. de la philo. en Angleterre*, II, p. 34. Paris, 1875.

(2) Concludamus esse procreatricem quamdam naturam in hoc universo. Eam vero naturam esse instrumentum veluti Deo subjectum, putandum est, quo divina providentia, tanquam ministro, utatur in ea muneris sui parte administranda, quæ ad materiæ dispositiones, temperationem et gubernationem pertinet. Prætera superior quædam providentia adjungi semper ei debet, ad cujus nutum et arbitrium componatur, quæ perperam ab ea admissa sœpenumero corrigat, quæ denique nonnunquam etiam actionibus ejus et consiliis intercedat. Neque enim hæc natura eligendi rectumque a pravo secernendi facultatem habet... Ita etiam humana melius comprehendit ratio, quemadmodum fieri possit, ut a Deo regantur et efficiantur omnia, nec tamen is ulla cura tangatur, aut ulla sollicitudine et molestia distineatur. Cudworth, *Systema intellectuale*, p. 155, Iena, 1733.

(3) Non esse necessarium, ut ipsum Deum omnia suis veluti manibus construere et perficere credamus, sed consiliorum, operumque suorum inferiores ministros divinam habere rationem, in quos partem curarum suarum, quibus eam mortales obrui et opprimi opinatur, conjiciat. Primum genitricem quamdam naturam adesse Deo, probabile est, quæ, ipsalicet ratione et interiori sensu vacet, via tamen et ratione in disponenda universitatis hujus materia progrediatur, ad perfectissimæ mentis normam et voluntatem fingat omnia, in primis animalium fabricetur corpora. — Cudworth, *Systema intellectuale*, p. 1182 ; Iena, 1733.

elle exécute sans conscience ni pensée les besognes qui lui sont confiées ; c'est un instrument animé. Dieu, l'être infiniment parfait, ne s'abaisse à aucun travail inférieur ; il se donne tout entier aux actes les plus parfaits : il pense et il aime (1). Cudworth, comme Aristote, méprisait le travail manuel, et il voulait que Dieu fût un philosophe spéculatif servi par des esclaves dociles.

* * *

On soupçonne aisément que de tels romans philosophiques inspiraient à l'esprit positif et politique de Hobbes un souverain dégoût ; il ne voyait en eux qu'un agencement de mots vagues, dont l'obscurité dissimulait le vide et l'absurdité. Or, l'erreur spéculative est toujours dangereuse aux yeux de notre philosophe. Il a été le témoin attentif des prodromes de la révolution anglaise; il a entendu les prêches presbytériens et les discours inspirés des puritains, et il a vu maintes fois l'ambition habile à profiter des ténèbres. Rien de dange-

(1) Cudworth, *Syst. int.*, I, p. 221.

reux comme un homme qui croit à la vérité ; il est le jouet des politiques rusés et, surtout, il répand à travers le pays des maximes qui sont de véritables torches d'incendie : il fait croire à ses compatriotes qu'ils portent en eux une conscience sacrée ; il leur apprend à parler avec emphase de cette conscience qui nous dévoile la vérité et le bien ; et les citoyens finissent par penser qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'à l'État. Sous le couvert des droits de la conscience, les pires billevesées et les pires désirs se cachent et préparent les catastrophes futures. Toutes les métaphysiques qui prétendent saisir l'absolu portent des germes de révolution.

D'ailleurs, ce n'est pas seulement la méditation des causes de la guerre civile qui détourne Hobbes des doctrines philosophiques de Cambridge, c'est aussi la vue des grandes découvertes scientifiques qui s'opéraient chaque jour : l'univers prenait une face nouvelle. « Au début du XVII^e^ siècle se produit une poussée décisive. Cette fois ce n'est plus le mouvement bâtard et sans avenir de la première Renaissance, où les résultats positifs sont noyés dans un courant de spéculations aventureuses, renouvelées du néoplatonisme ou des systèmes antérieurs à Aristote, c'est bien la pensée moderne qui se dégage avec ses traits définitifs » (1). Le

(1) P. Tannery, dans *Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. V, p. 450.

plotinien Marsile Ficin ou l'ionien Télésio cèdent la place à François Bacon et à Galilée.

En 1619, l'Anglais William Harvey découvre la circulation du sang ; depuis les travaux de Fabrice d'Acquapendente sur les valvules des veines, la vérité était soupçonnée ; mais le grand mérite d'Harvey, c'est de prouver ; il se refuse à émettre aucune conjecture, comme c'était alors la coutume des médecins, et il ne fait appel qu'à l'expérience. Les conséquences des observations du médecin anglais furent considérables. La lumière pénétrait dans une des régions les plus obscures de l'univers : l'organisme des êtres vivants. Jusqu'alors on avait cru que la vie organique était due à l'influence d'un principe extra-corporel, l'âme. L'âme façonne et meut le corps. Or, il faut bien avouer qu'une semblable explication est peu limpide ; une science cesse d'être scientifique, dès qu'elle prétend chercher l'explication des faits de son domaine, dans la causalité transcendante d'un principe métaphysique. La découverte de Harvey permet à la physiologie de secouer la tutelle péripatéticienne ; les malades de Londres peuvent abandonner le médecin qui introduit de telles perturbations dans les doctrines reçues; Gui Patin et l'Académie de Paris peuvent défendre avec ardeur les conceptions traditionnelles, ils n'empêchent pas la nouvelle vérité de se répandre et de déployer ses conséquences philosophiques : le corps d'un vivant

apparaît désormais comme une petite machine aux rouages merveilleusement délicats (1). Une explication mécanique des phénomènes vivants devient possible. C'est dire ce que doit à Harwey notre philosophe qui, avant Descartes, fut un mécaniste intrépide.

Toutefois, ce n'est pas d'Angleterre que vint l'impulsion qui devait, pour Thomas Hobbes, être prépondérante. Le grand excitateur de la pensée hobbienne, c'est Galilée. Les découvertes du savant italien révélèrent à Hobbes la véritable figure de l'univers. En 1610, Galilée découvre des montagnes dans la lune, des taches dans le soleil, des satellites à Jupiter, et il résout la voie lactée en une poussière d'étoiles. La cosmogonie d'Aristote, si intimement unie à sa physique, se trouve ruinée. Les astres ne sont plus des êtres éternels et immuables ; formes sans matière, puisqu'aucune possibilité de corruption n'existe en eux ; sortes de divinités intermédiaires entre Dieu et l'homme. Les astres sont des globes, semblables à la terre, corruptibles comme elle, comme elle hérissés de

(1) Descartes loue Harvey d'avoir fait du corps humain une sorte de machine hydraulique; *Tr. des passions*, 1re partie, a. 7, éd. Adam et Tannery, XI, p. 332. Quant à Hobbes, il écrit dans la dédicace des Éléments de philosophie : Galileus primus aperuit nobis physicæ universae portam primam, naturam motus. Adeo ut neque ultra hunc computanda videatur esse ætas physicæ. Postremo scientiam humani corporis, physicæ partem utilissimam, in libris suis de motu sanguinis, et de generatione animalium, mirabili sagacitate detexit et demonstravit Gulielmus Harvœus.

montagnes et recouverts de nuages. On comprend l'horreur qu'inspirait aux dévots d'Aristote une si sacrilège profanation du firmament ; la partie la plus noble et la plus certaine du monde antique s'écroulait avec fracas ; aussi ne devons-nous pas nous étonner que Crémonini refusât de regarder dans une lunette, afin de ne pas constater l'existence maudite des taches solaires et de ces satellites de Jupiter, qui condamnaient à mort les cieux du grand maître Aristote (1).

Les astres remis au rang de simples créatures terrestres, — Galilée l'établit bientôt, — sont en mouvement. Le soleil, étoile semblable à celles que nous voyons scintiller dans le ciel, est immobile ; mais les planètes tournent autour de lui ; elles décrivent des ellipses dont le soleil est un des foyers. La même conclusion qui nous semblait résulter des travaux d'Harvey, revient ici avec plus de force : le monde est une machine. Le corps de l'animal est une mécanique merveilleusement petite ; l'univers, une mécanique merveilleusement grande. L'homme, et Hobbes saura écrire sur ce sujet, une page qui peut rivaliser avec celle de Pascal, est entre deux infinis; et dans l'infiniment grand, comme dans l'infiniment petit, les mêmes lois régissent les mêmes mouvements ; les lois générales sont simples, et les faits particu-

(1) Lalande, *Les Théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris, 1929.

liers ne sont que des complications, parfois extrêmement complexes, d'un même fait fondamental. L'univers, en grandeur et en petitesse, dépasse nos conceptions les plus hardies ; mais, partout, son architecture reste semblable à elle-même ; partout, il n'est qu'une géométrie en marche.

Une telle conception du monde bouleversait de fond en comble les anciennes doctrines des philosophes. A une physique qualitative se substituait une physique quantitative. La nouvelle notion du mouvement, — pour prendre la notion essentielle de la nouvelle science — s'oppose violemment à l'ancienne.

D'après les théories de la scolastique péripatéticienne, qui restaient en honneur, le mouvement s'expliquait par une constitution hétérogène de l'espace. Chaque corps avait un lieu propre, hors duquel il ne pouvait être pleinement parfait. Aussi les corps tendaient-ils à rejoindre leur lieu propre, et les mouvements, qui résultaient de cette aspiration, étaient appelés naturels. La chute des « lourds » vers le « bas », l'ascension des « légers » vers le « haut », c'était la réalisation d'un désir inhérent à la nature des corps. Quant aux mouvements qui écartaient le corps de son lieu propre, ils étaient dits violents. Ils supposaient l'influence continue d'un agent extérieur. Si la pierre, que j'ai lancée, poursuit sa trajectoire, c'est que ma main, en agitant l'air, a suscité une pression qui pousse

la pierre ; à chaque instant, la pierre reçoit du milieu environnant une poussée qui la force sans cesse à se déplacer. La cause du mouvement naturel est dans la substance même des corps ; la cause du mouvement violent est externe au corps qui est mû, elle agit sur lui du dehors.

Le mouvement apparaissait dans cette théorie comme un désordre, ou du moins il supposait un désordre ; lorsque le corps avait regagné sa place, le mouvement n'avait plus aucune raison d'être, il cessait de lui-même. Le mouvement était quelque chose d'essentiellement temporaire ; c'était un désir qui s'éteint après satisfaction. Par suite, il ne jouissait pas d'une véritable intelligibilité ; comme tous les moyens de fortune, dont l'unique raison est de réparer un mal, le mouvement ne devait pas être étudié en lui-même ; il ne pouvait être compris que par le but vers lequel il tendait. Le lieu propre, c'est-à-dire les propriétés qualitatives inhérentes à chaque partie du monde : voilà le seul principe intelligible de la physique. Le qualitatif est intelligible, le quantitatif est inintelligible.

Les philosophes scolastiques auraient peut-être eu quelque estime pour les sciences physiques, si elles n'avaient été que qualitatives ; malheureusement, dans le monde qui nous entoure, l'élément qualitatif est très faible ; il apparaît même presque

anéanti, dilué qu'il est dans l'espace quantitatif. Les qualités des êtres sensibles révèlent toutes un caractère spatial ; elles participent à l'obscurité qui plane sur l'espace. Jamais les scolastiques ne s'étaient formé une notion claire de l'espace ; c'était, pour eux, quelque chose de vague et de réfractaire à la pensée. Les noms les plus obscurs lui avaient été donnés ; tour à tour, on l'avait appelé le lieu, le receptacle, le non-être. Bref, l'espace c'était l'inintelligible ; et tous les êtres sur lesquels il projetait son ombre, devenaient obscurs et impensables. Tout ce qui vivait hors de l'espace était lumineux ; tout ce qui était dans l'espace, était couvert d'ombre. Les espèces brillaient d'un éclat sans mélange, hors de notre monde du devenir; les contempler, c'était la joie de l'intelligence. Les individus, au contraire, morcelaient à travers un espace changeant les perfections de l'espèce ; aussi étaient-ils le scandale du penseur ; et, autant que possible, ils étaient négligés et rejetés hors la science. Le philosophe méprisait les pauvres êtres qui, à travers le temps et l'espace, étaient chargés de transmettre intact le flambeau de l'espèce ; seule l'espèce méritait attention et intérêt. L'espace, région des individualités, était la région de l'inconnaissable.

Le mouvement participait à l'inintelligibilité de l'espace ; le mouvement naturel, il est vrai, recevait quelque intelligibilité du lieu propre vers lequel il

tendait ; il était qualitatif, et par suite portait en lui un peu de lumière. Quant au mouvement violent, il était complètement inintelligible ; c'était, pour la raison, un véritable scandale ; car, en lui, on ne pouvait découvrir aucune finalité ni aucune qualité. Aussi devait-il disparaître au jour du jugement, lorsque des nouveaux cieux et une nouvelle terre surgiraient ; alors, chaque être jouirait de son lieu propre, chacun occuperait la place qui lui convient ; la création enfin immobile déploierait, en un immense éventail, les perfections divines. Seuls, peut-être, les astres continueraient à se mouvoir ; car leur mouvement circulaire n'implique pas l'inachèvement, l'infini, qui est essentiel au mouvement rectiligne. La rotation des sphères célestes ramène périodiquement les corps aux mêmes endroits, elle est finie ; c'est une manière habile d'occuper plusieurs lieux convenables et d'imiter, d'une façon obscure, la perfection du créateur ; la plénitude que Dieu possède en un seul acte, les astes ne peuvent la posséder que successivement ; ils morcellent la perfection et ils ne jouissent des morceaux que les uns après les autres.

Descartes devait dissiper définitivement l'obscurité qui, depuis des siècles, s'attachait à la notion d'espace. La géométrie cartésienne unit intimement géométrie et algèbre ; une ligne exprime les variations d'une fonction et une équation peut

toujours se résoudre géométriquement. Par suite, chaque point de l'espace peut être désigné par des chiffres ; trois coordonnées indiquent la position du point par rapport à des plans de référence, aucune indétermination n'est plus possible ; et l'espace devient aussi limpide que l'arithmétique ; nombre et espace sont interchangeables. L'espace péripatiticien était quelque chose de vague, c'était une sorte de matière indéterminée et réfractaire à la pensée; l'espace cartésien est rationnel et l'intelligence peut le pénétrer pleinement.

La réforme de Descartes devait susciter une violente et opiniâtre opposition de la part de notre philosophe. Jusqu'à la fin de sa vie, qui fut longue, Hobbes ne cessa de protester contre l'union de l'algèbre et de la géométrie que défendait Descartes. Il rejetait cet espace algébrique que les mathématiciens prétendaient substituer à l'espace concret du monde sensible. Peut-être, — et quant à nous, nous le croyons — cette attitude de Hobbes était-elle commandée secrètement par son attitude politique : un espace mathématique possède une intelligibilité propre, il constitue un bloc qu'aucune force ne pourra briser. Or, le théoricien de l'absolutisme ne veut pas que de telles vérités existent ; elles formeraient des îlots d'indépendance que ne pourrait dompter le pouvoir de l'État. Aucune vérité absolue ne doit exister, afin

que l'État soit maître des corps et de la science. Les théologiens arabes de l'école du Kalam ne voulaient pas qu'il existât dans l'univers des lois absolues, afin que soit sauve la puissance d'Allah ; Hobbes ne veut pas qu'en dehors de l'État une science indépendante soit donnée et s'impose. Aussi ne se lasse-t-il pas de lutter, même contre l'évidence, afin de maintenir intacte l'existence d'un espace continu, sensible, irréductible au nombre. Cette attitude, nous le verrons bientôt, fut cause d'innombrables erreurs ; et si Hobbes s'acharna sur des problèmes insolubles, s'il voulut établir, contre Wallis, la quadrature du cercle ou la commensurabilité de la diagonale au côté du carré, c'est qu'il regardait l'espace réel comme hétérogène à l'espace algébrique. Les nouvelles théories de l'espace ne semblent pas avoir touché notre philosophe, et s'il défend la conception moderne du mouvement, c'est qu'il a été instruit par Galilée. Galilée, non Descartes, est le véritable maître de Hobbes.

Galilée n'est pas un philosophe, c'est un savant. Il pratique la méthode expérimentale, mais il n'en fait pas la théorie. D'instinct, il expérimente, il émet des hypothèses, il les corrige ; en un mot, il utilise la méthode scientifique, mais il ne réfléchit pas sur ce qu'il fait ; et cependant son influence fut immense. Avant Descartes, il ruine la conception qualitative du mouvement ; et

l'œuvre était d'importance. Depuis un long siècle, en effet, les philosophes nominalistes s'efforçaient de détruire cette notion péripatéticienne du mouvement, qui rendait inintelligibles les phénomènes les plus ordinaires de la nature, la chute des lourds et la trajectoire des projectiles. Pierre Duhem, en un ouvrage d'une érudition prodigieuse, nous a fait admirer les efforts d'un Buridan, d'un Albert de Saxe ou d'un Léonard de Vinci ; malgré les travaux de ces innombrables savants, la vieille physique aristotélicienne conservait son prestige, et le monde officiel des Universités continuait à être celui d'Aristote. Pour chasser les antiques erreurs, il ne fallut rien moins que les découvertes astronomiques de Galilée ; les taches du soleil et les satellites de Jupiter, que les lunettes rendaient visibles, firent ce que n'avaient pu faire les livres les plus doctes ; ils instaurèrent dans les esprits une nouvelle conception de l'univers, et, par le fait même, l'antique notion qualitative du mouvement se trouva détruite. Aussi ne faut-il pas nous étonner, lorsque nous entendons Hobbes nous assurer que c'est à Galilée qu'il doit une connaissance exacte de la vraie nature du mouvement.

Galilée pose les fondements rationnels de la physique moderne, en établissant deux principes : d'abord qu'un corps ne peut modifier de lui-même son état de repos ou de mouvement ; et, par suite, qu'il continuera, s'il se meut, à se mouvoir éternellement, à moins qu'un obstacle extérieur ne vienne l'arrêter ; — ensuite, qu'un corps faisant partie d'un système en mouvement conserve, lorsqu'il reçoit une impulsion particulière, les mouvements qu'il tient du système. Le second principe n'était qu'un corollaire du premier.

Nous retrouverons ces principes dans la philosophie de Hobbes, et nous constaterons alors combien il avait raison de voir en Galilée un maître et un initiateur. Cependant Galilée ne semble pas avoir été le seul savant qui ait exercé sur lui une influence décisive; François Bacon, a, croyons-nous, été un précurseur très écouté. Hobbes, il est vrai, ne parle jamais, du moins d'une façon sérieuse et importante, de l'éloquent chancelier, dont il fut le secrétaire. Peut-être notre philosophe n'eut-il pas pleine conscience de ce qu'il devait à son ancien « patron », d'autant qu'il ne devait éprouver pour lui qu'une sympathie très limitée ; leurs caractères étaient trop opposés. Il détestait l'éloquence, dont il avait constaté les funestes effets durant les guerres civiles ; l'éloquence séduit, entraîne ; elle déchaîne les guerres ; or, le chancelier Bacon était éloquent. En outre, Hobbes aimait l'État, et, par suite, il voulait que juges et magistrats fussent de fidèles et intègres serviteurs de l'État. Or, Bacon de Verulam était loin d'être intègre. Malgré l'antipathie presque certaine que Hobbes éprouva pour

Bacon, l'influence de l'auteur du *De augmentis scientiarum* sur l'auteur du *Leviathan* est chose indubitable : la similitude des deux doctrines est grande et innombrables sont les assertions de Bacon que nous retrouverons plus tard chez Hobbes.

François de Verulam condamne avec force la science verbale des scolastiques. Cette pseudo-science, dit-il, est née chez les Grecs, peuple frivole, disputeur, éternel enfant (1); jamais elle n'a produit aucun fruit. Les découvertes qui améliorent le sort de l'humanité ont été faites par hasard et non sous l'impulsion de la science grecque. La scolastique a été stérile. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les Égyptiens aient donné aux dieux, grands inventeurs de vérités utiles à la vie, la figure de certains animaux ; ces têtes d'éperviers ou de faucons étaient de profonds symboles ; elles signifiaient que l'intelligence savante des rhéteurs ne découvre rien et que les vérités fécondes sont dues à l'instinct. L'animal, en effet, trouve davantage avec son instinct que l'homme avec ses raisonnements (2).

La vérité n'est pas cachée dans les vieux livres ; inutile de passer ses nuits à déchiffrer Aristote ou Homère ; ces antiques écrivains connaissaient moins la nature que nous. Au point de vue de la

(1) *Nov. org.*, 71. Ed. Bouillet, II, p. 34.
(2) *Ibid.*, p. 36.

sagesse et de la science, les anciens sont plus jeunes que nous. Si nous voulons connaître la vérité, c'est vers l'expérience que nous devons nous tourner ; c'est elle, c'est son étude minutieuse et méthodique, qui nous découvrira la vraie nature des choses. De cette étude attentive du monde, Bacon nous trace les règles ; elles sont connues (1) ; il ne veut pas que l'on ait d'idées préconçues ; ni, par suite, que l'on se forme, avant l'observation, une conception sur la nature intime des faits ; le savant ne doit pas dire *a priori* que la lumière ou la chaleur sont tel ou tel assemblage de mouvements ; les mathématiques, trop tôt appliquées, engendrent fatalement l'erreur. Une longue et patiente observation doit précéder toute interprétation mathématique des faits ; avant de construire le schème mécanique qui constitue l'ossature des phénomènes, de longues années d'observation sont requises. Ce n'est qu'après de prudentes recherches, qu'après avoir catalogué d'innombrables faits sur les tables de présence, d'absence ou de degrés, que le savant peut se risquer à décrire la nature de la *forme.* Ce mot a souvent trompé les historiens, et l'on a cru que Bacon admettait les notions scolastiques de la cause et de la substance ; la forme, a-t-on soutenu, restait pour Bacon, comme pour les anciens, une

(1) Lalande, *Les Théories de l'induction.*

réalité métaphysique, sorte de propriété dormitive, d'où s'échappaient les différentes manifestations de la vie d'un être. Aucune interprétation ne fausse davantage la pensée de Bacon, nous a démontré M. Lalande (1). Le mot *forme* est ancien, mais la pensée que Bacon met, dans cette outre antique, est nouvelle. La forme n'est nullement une entité mystérieuse qui pétrit une matière non moins mystérieuse ; la forme, c'est la chose même en tant que détermination rationnelle substituée à l'apparence sensible ; c'est une construction intelligible de l'esprit substituée aux données obscures de la sensibilité. La forme, c'est le réel lumineux substitué à l'apparence obscure. Bref, la forme est l'ensemble des figures géométriques élémentaires et des mouvements imperceptibles, dont l'effet global se traduit en notre sensibilité par des qualités colorées et sonores.

Un ensemble de combinaisons géométriques et mécaniques : voilà le monde de François Bacon. Tel sera également le monde de Hobbes. Mais la conception mécanique de Bacon restait un peu obscure, car elle était comme noyée dans un océan de métaphores éloquentes ; chez Hobbes, elle apparaît nette et rigide.

(1) Mémoire lu au Congrès d'histoire de la philosophie. Paris, 1900.

CHAPITRE III

Le monde

La science a un but utilitaire. — La méthode scientifique. Raisonner, c'est additionner, et les sciences ne sont que des calculs. — Logique ; la proposition ; le syllogisme. — L'analyse. Les causes universelles. La synthèse. La méthode déductive. — L'étendue, le corps. Le temps, la divisibilité. — Le mouvement. L'inertie de la matière. La cause. — Les mécanismes explicatifs de quelques faits. Les atomes. Le vide. La force ; le conatus. — L'éternité du monde. — Le rôle des hypothèses. — L'homme placé entre deux infinis. — Les prétendues découvertes géométriques de Hobbes.

La science des scolastiques était spéculative ; elle nous faisait assister à la genèse des différentes essences ; puis elle nous montrait, jaillissant de chaque substance individuelle, les multiples événements de l'existence temporelle. Le spectacle pouvait présenter un intérêt esthétique considérable ; il ne comportait, par contre, aucune utilité immédiate, et le savant ne trouvait dans ces subtiles théories aucune ressource pour l'action. La connaissance des essences ne permettait ni de construire une usine, ni de prévoir un fait futur. Savoir n'était ni prévoir, ni pourvoir.

Chez Hobbes, la science vise un but strictement utilitaire ; contempler les processions de l'être ne présente pour notre philosophe aucun intérêt ;

ce que Thomas Hobbes veut, c'est agir. Il veut bâtir des maisons et des navires et rendre plus douce la vie matérielle des humains. Aussi néglige-t-il toute connaissance qui ne serait pas utile ; il ne s'occupe pas des visions métaphysiques ; une nuée ne donne, selon lui, aucun pouvoir réel sur la nature, elle ne peut que dissimuler les ambitions coupables de quelque aventurier. La connaissance utile porte sur les faits et sur l'enchaînement des faits entre eux ; c'est elle qui nous met en mesure de profiter des faits prévus ; ou bien qui nous permet de produire, pour notre industrie, les faits qui nous sont utiles (1). Les peuples qui possèdent une science sérieuse savent construire des édifices solides et ils jouissent d'une multitude d'agréments ; les peuples ignorants logent sous des huttes et sont privés de tout bien-être.

Si nous cherchons la cause qui a donné naissance aux sciences, nous découvrons toujours un besoin pratique à satisfaire ; chaque science a été découverte et perfectionnée, afin de résoudre une difficulté de la vie quotidienne. L'homme a cultivé la science pour mieux ensemencer ses champs et pour rendre son travail plus facile. De nos jours encore, c'est l'utilité qui continue à être le signe d'après lequel on juge la valeur d'une science. Une science inutile est une science méprisée ; et

(1) *De corp.*, I, p. 7.

si tous les hommes regardent la géométrie comme la science la plus noble, c'est que cette science a été et demeure la plus utile : aucune n'a engendré un plus grand nombre d'arts : l'art de construire, l'art de prévoir le temps d'après les astres, l'art de monter des machines.

Sur le caractère utilitaire de la science, Hobbes a des idées très semblables à celles de François Bacon ; mais, peut-être plus que Bacon, il a une conception très nette de ce que doit être la science pour être utile. Il faut qu'elle soit construite selon un modèle très différent de celui de la science scolastique. Contempler les essences immobiles et éternelles est chose stérile ; emboîter des syllogismes, dans lesquels un des termes, le moyen, est la cause qui permet d'unir les deux termes de la conclusion, c'est reproduire, en sa pensée, la hiérarchie des essences, ce n'est pas acquérir un pouvoir sur la matière. Le monde est une machine ; or, connaître une machine, c'est compter des pièces, puis les mettre chacune à leur rang : voilà, sans doute, la raison profonde pour laquelle Hobbes nous répète souvent que tous les actes de notre intelligence se ramènent à une addition ou à une soustraction d'images.

Nos idées sont formées par l'addition de plusieurs éléments ; de loin, je vois quelque chose, et je dis : c'est un corps. Ce quelque chose bouge, j'ajoute un mot à mon premier mot, et je dis :

c'est un corps vivant ; enfin, je l'entends parler, et je clos mon addition de mots dans cette phrase : c'est un corps vivant raisonnable. Mon idée d'homme est constituée par l'addition de trois notions. Mes raisonnements sont de même nature, ils additionnent des idées ; avec plusieurs idées je forme une idée unique qui est la somme des composantes ; ou bien d'un tout je soustrais une idée, et j'obtiens une nouvelle idée (1). Ainsi, aurait pu développer Hobbes, je vois un charbon brillant qui brûle ma main, puis je vois un autre objet brillant, une bougie, par exemple ; j'additionne ces diverses idées et j'obtiens la notion d'une flamme brûlante.

La pensée de Hobbes semble ici très semblable à celle de Stuart Mill. Penser, c'est additionner, dit-il ; penser, c'est associer, dit Mill ; l'un et l'autre expriment les exigences d'une même attitude philosophique. Ils sont empiristes, c'est-à-dire qu'ils ne voient pas dans la raison une force originale ; selon eux, notre esprit est une table rase, et la réflexion sur nous-mêmes n'atteint aucune vérité qui serait inscrite en notre propre nature, elle ne saisit que des traces laissées en nous par l'expérience. Tout ce qui existe en nous n'est

(1) Per ratiocinationem intelligo computationem. Computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel, una re abalia detracta, cognoscere residuum. Raliocinari igitur idem est quod addere et subtrahere. *De corp.*, I, p. 2.

qu'un décalque de l'expérience. Pour des philosophes qui admettent ce postulat, il est évident que la connaissance ne peut s'accroître que par de nouveaux faits ; connaître, c'est ajouter de nouveaux faits aux anciens ; c'est additionner.

Les opérations de la raison se ramènent donc à une seule : compter. Le géomètre additionne des lignes, des figures et des angles ; le logicien additionne deux mots, pour constituer la proposition ; l'écrivain politique additionne des contrats pour déterminer les devoirs d'un homme; et le jurisconsulte additionne les lois et les faits, afin de découvrir, dans les actions des particuliers, ce que sont le droit et l'injustice. Là où le calcul est possible, la raison a sa place ; au contraire, elle est bannie, dès que compter devient impossible (1). Quels que soient les objets sur lesquels il s'applique, l'esprit humain met toujours en œuvre une méthode identique ; il additionne et soustrait.

(1) Sicut arithmetici addere et subtrahere solent in numeris ; ita geometræ facere idem docent in lineis, figuris, angulis, proportionibus, temporibus, gradibus velocitatis, virium, potentiæ, et cœteris. Idem etiam logici faciunt in consequentiis verborum, addentes duo nomina ad faciendam propositionem, et duas propositiones ad faciendum syllogismum et plures syllogismas ad faciendam demonstrationem ; et a summa sive conclusione syllogismi subtrahunt unam propositionem ad inveniendam alteram. Etiam scriptores politici addunt simul plura pacta, ad inveniendum hominis officium ; et juris consulti addunt simul leges et facta ad inveniendum quid sit in actionibus hominum privatorum jus et injuria Ubicunque locus est additioni et subtractioni, ubi etiam locus est rationi ; et ubi illis locus non est, ubi neque rationi locus est. *Leviathan*, c. 5 ; p. 20, 1668.

Toute science n'est qu'une arithmétique plus ou moins compliquée.

On peut aisément prévoir qu'une conception aussi simpliste de la méthode scientifique condamnera notre auteur à bien des renoncements ; son monde sera encore plus pauvre que celui des pythagoriciens, qui croyaient que les choses étaient des nombres entiers réalisés. La qualité est réfractaire au nombre ; donc l'univers de Hobbes n'aura ni couleur ni saveur, et les consciences vivantes y seront un véritable scandale. Le caractère ineffable de chaque conscience individuelle, les richesses de la vie intérieure, la dignité éminente de la personne humaine : toutes ces notions « qualitatives » n'auront aucune place dans le système. La sociologie de Hobbes sera une simple mécanique ; des forces opposées seront données et le problème politique consistera à découvrir la loi de leur équilibre. Dès le début de sa spéculation, l'auteur anglais pose un principe qui conditionne sa philosophie entière.

***

Penser, c'est additionner. Mais, ce n'est pas, évidemment, additionner les choses elles-mêmes ; nous pouvons parler de montag nes ou de maisons, et notre esprit demeure immobile, il ne remue ni pierres ni terre. Penser, ce n'est pas davantage

additionner les images que les choses ont éveillées en nous ; ces images sont trop instables pour être l'objet d'un calcul ; elles brillent, elles s'éteignent, elles se fondent les unes dans les autres, elles sont entraînées dans un perpétuel changement ; en elles, impossible de découvrir quelque chose de fixe ; elles ne renferment aucune unité stable, nous ne pouvons donc pas les compter.

Ce que nous additionnons, ce sont les mots. Le mot est un signe que nous attribuons à une certaine catégorie d'images ; grâce au mot, nous retrouvons aisément les connaissances que nous avons acquises. Le mot est un solide poteau, autour duquel viennent s'attacher les images ; avec le mot, les images sont utilisables ; sans lui, elles sont confuses, mêlées. Le mot stabilise le devenir ; sans le mot, la pensée se perdrait dans un rêve stérile et vague.

La première addition de mots que nous pouvons former s'appelle la proposition. C'est un discours formé de deux mots accolés. Celui qui énonce une proposition signifie qu'il conçoit le second mot, le mot qui joue le rôle d'attribut, comme étant le nom de la même chose que le premier mot ; ou, ce qui revient au même, il conçoit que le premier mot est contenu dans le second (1).

Le syllogisme additionne deux propositions

(1) *De corp.*, III, p. 2.

appelées prémisses, et qu'unit un terme intermédiaire nommé moyen ; la conclusion exprime la somme des prémisses. Si la proposition est l'addition de deux mots, le syllogisme est l'addition de trois mots. Voici les pensées qui se succèdent dans l'esprit, lorsque nous raisonnons syllogistiquement : soit le syllogisme : tout homme est animal, or tout animal est corps, donc tout homme est corps ; d'abord nous concevons l'objet avec l'accident à cause duquel il a reçu le nom qui est sujet dans la mineure ; ainsi, dans le cas présent, nous pensons l'homme sous l'aspect d'animal. Puis, nous pensons l'objet avec la propriété à cause de laquelle il a reçu le nom qui est attribut dans cette mineure ; nous pensons l'homme comme un corps. Ensuite l'esprit revient à l'objet conçu sous l'aspect qui lui a valu le nom qui est attribut dans la majeure ; nous disons : l'homme est animal. Enfin, nous nous rappelons que ces trois propriétés : humanité, animalité et corporéité appartiennent au même objet, et nous concluons que les trois noms sont les trois noms d'une seule et unique chose (1).

(1) Syllogismo directo cogitatio in animo respondens est hujusmodi : primo concipitur phantasma rei nominatæ cum accidente sive affectu ejus propter quem appellatur eo nomine quod est in minore propositione *subjectum* ; deinde animo occurrit phantasma ejusdem rei cum accidente sive affectu propter quem eo nomine appellatur quod est in eadem proportione *prædicatum*. Tertio redit cogitatio rursum ad rem nominatam, cum affectu propter quem eo nomine appellatur quod est in prædicato propositionis majoris. Postremo cum meminerit eos affectus esse omnes unius et ejusdem rei, concludit tria illa nomina ejusdem quoque rei esse nomina. *De corp.*, IV, 8, p. 27.

L'union de plusieurs mots qui désignent un même objet : voilà, en ce qu'ils ont d'essentiel, la proposition et le syllogisme. Aussi, parmi les innombrables règles que posèrent les logiciens, une principale doit être mise en relief. Elle possède, en effet, une valeur exceptionnelle ; la voici : avant de juger et de raisonner, il faut prendre une conscience nette du sens des mots ; il faut savoir au juste quels sont les objets qu'ils désignent, afin de n'attribuer à un objet que des mots qui lui conviennent. La plupart des erreurs proviennent de l'ignorance du sens des mots ; on les additionne ou on les soustrait à faux, et on obtient une conclusion qui n'a plus aucune signification. Beaucoup de sophistes se trompèrent eux-mêmes, pour avoir manqué à cette règle fondamentale. Zénon d'Elée, par exemple, appuie ses fameux arguments sur ce principe : tout ce qui peut être divisé en parties infinies est infini. Or cette proposition est fausse ; ces mots, « pouvoir être divisé en un nombre infini de parties », ne signifient rien de plus que ceci : « pouvoir être divisé en autant de parties que l'on veut ». Si grand que soit le nombre des parties, il est fini. Le mot « infini », ramené à son sens véritable, ne désigne nullement un nombre qui ne serait plus un nombre, mais il signifie simple-

ment qu'on laisse à son interlocuteur le choix du nombre de divisions à faire (1).

Le syllogisme est comme la marche de la philosophie ; c'est par lui qu'elle avance. Du syllogisme elle se sert dans toutes ses œuvres ; et, par suite, dans les deux méthodes qu'elle emploie tour à tour dans ses recherches : l'analyse et la synthèse.

L'analyse recherche les causes universelles ou principes simples des choses. Tout être particulier se réduit à une complication plus ou moins grande d'éléments simples ; jamais nous ne le connaîtrons, si nous ne parvenons à découvrir les éléments derniers dont il est une combinaison. Voulons-nous comprendre la notion de carré? l'analyse résout cette idée complexe en des éléments plus simples : figure plane, figure terminée par des lignes, quatre angles droits et égaux. Les causes universelles du carré sont découvertes ; avec elles on peut reconstruire un carré. L'analyse a mis au jour les éléments primitifs du carré, les causes génératrices.

Les causes universelles ont à leur tour une cause commune ; et cette cause est manifeste ; elle est, pour employer l'expression reçue, connue par elle-

(1) Quia qui dicit partes, simpliciter, non adjiciendo quot, non ipse numerum præfinit, sed auditori determinandum relinquit, ideo solet lineam posse dividi in infinitum, quod nullo alio sensu verum esse potest. *De corp.*, V, 13.

même, *per se nota* : c'est le mouvement. La variété des figures provient de la variété des mouvements ; toutes les qualités sensibles s'expliquent par le mouvement et on ne voit pas qu'une autre cause puisse les expliquer. Le mouvement est la seule explication possible de tout ce que nos sens perçoivent ; des mouvements hors de nous et des mouvements en notre organisme suffisent à rendre pleinement intelligibles les couleurs, les sons et les saveurs. Nous avons besoin de raisonner pour découvrir les combinaisons particulières des mouvements qui expliquent telle couleur ou tel bruit ; mais sans aucun examen, nous voyons avec évidence que la seule cause possible est le mouvement. Si de cette vérité primordiale on a parfois douté, c'est que l'intelligence était obscurcie par les préjugés de la scolastique ; libérée, l'intelligence comprend que le mouvement est la cause universelle, et que la cause d'un mouvement ne peut être qu'un autre mouvement (1).

Le connaissance des causes universelles nous permet de formuler les définitions qui servent de

(1) Figurarum omnium varietas ex varietate oritur motuum quibus construuntur, nec motus aliam causam habere intelligi potest præter alium motum, neque varietas rerum sensu perceptarum, ut colorum, sonorum, saporum, etc., aliam habent causam præter motum, partim in agentibus, partim in ipsis objectis agentibus, partim in objectis agentibus, partim in objectis sentientibus delitescentem ; ita tamen, ut quanquam qualis ille motus sit sine ratiocinatione cognosci non possit, esse tamen motum aliquem manifestum sit. *De corp.*, VI, 5.

principes aux sciences. La définition n'est que le développement de la notion impliquée dans la cause universelle. Ainsi, celui qui comprend la véritable nature du « lieu », ne peut pas ne pas formuler cette définition : le lieu est l'espace qu'un corps remplit adéquatement.

Lorsque nous avons achevé l'analyse nous pouvons employer la méthode synthétique ou constructrice. Avec les causes universelles découvertes par l'analyse nous pouvons refaire les différents objets. Un corps dans lequel on ne considère rien, si ce n'est qu'il est en mouvement, engendre la ligne ; et nous pouvons chercher et trouver les différentes espèces de mouvements qui engendrent les lignes droites et les lignes courbes. Puis nous précisons les figures que forment les mouvements d'une ligne, et le mouvement d'un plan. En additionnant des mouvements ou en les soustrayant, en les multipliant ou en les divisant, le géomètre construit toutes les figures.

A la considération de l'espace et des lignes, la mécanique ajoute celle des corps solides et impénétrables ; et elle construit les différents mouvements que provoque dans un corps le choc d'un mobile.

Toutes les sciences procèdent selon les mêmes lois ; chacune d'elles envisage une qualité que ne considéraient pas les précédentes, puis elle construit les schèmes géométriques qui permettent de

rendre compte des faits. On comprend aisément que, de toutes les sciences, la plus nécessaire est la géométrie ; car c'est elle qui se trouve au cœur de toutes les autres. Le physicien explique les faits par des mouvements imperceptibles qui se propagent à l'intérieur des corps ; il ne pourrait mener cette œuvre à bien, s'il ne connaissait parfaitement les lois du mouvement. Ceux qui s'adonnent aux recherches physiques cherchent en vain, s'ils ne placent le principe de leurs explications dans la géométrie ; prétendre traiter les faits scientifiques sans connaître la géométrie, c'est se moquer des lecteurs ou des auditeurs (1).

Remarquons toutefois que la morale et la politique se trouvent dans une situation privilégiée ; bien qu'elles puissent être construites, comme toutes les autres sciences, en combinant, selon les lois géométriques, les éléments simples que l'analyse découvre en leur objet, c'est-à-dire les désirs et les appétits des hommes, elles peuvent s'édifier directement, sans recourir à la géométrie. L'expérience suffit pour instruire l'homme d'État, et le politique peut n'être pas géomètre. L'analyse de la vie sociale, la vue des hommes tels que nous les rencontrons autour de nous, le

(1) Qui philosophiam naturalem quoerunt, nisi a geometria principium quœrendi sumant, frustra quœrunt ; et qui de ea scribunt disseruntve, geometriae ignari, lectoribus auditoribusque suis abutuntur. *De corp.*, VI, 6.

souvenir des faits passés : bref, l'étude des faits suffit pour établir le principe suivant : telle est la nature des hommes, que s'ils ne sont pas matés par un pouvoir capable de briser toute résistance, ils se font la guerre. Sans pouvoir absolu, la paix est impossible. Cette vérité fondamentale permet à l'écrivain politique de construire une théorie solide, claire, et qui ne soit pas un ferment de guerre civile.

Hobbes manifeste une prédilection singulière pour la méthode synthétique ; l'on croirait parfois qu'il éprouve, à reconstruire l'univers, la même joie que le géomètre qui a conscience d'engendrer des vérités éternelles. Cependant il ne faudrait pas confondre la déduction qu'il affectionne avec celle que pratiquaient les scolastiques. Cette dernière était essentiellement analytique, elle partait d'une notion suprême dont elle inventoriait le contenu. La déduction de Hobbes est constructive ; en combinant des points et des lignes en mouvement, elle refait les êtres, elle les recrée ; un peu comme l'enfant, avec des cubes ou des bâtons s'amuse à élever des tours, des gares ou des machines. Si la déduction scolastique fait songer au classique tour des prestidigitateurs qui, d'un chapeau, tirent des montagnes de boîtes; celle de Hobbes fait songer au jeu moderne du meccano.

Ainsi sa méthode ressemble beaucoup à celle que M. Goblot attribue aux mathématiques.

Hobbes construit. Mais quelles constructions effectuera-t-il ? Quelles règles mettra-t-il en action ? Bien des manières de construire sont possibles. Aussi peut-on déjà prévoir que, dans toutes les parties de la science, une contingence radicale se manifestera. La science demeurera dépendante de l'acte autoritaire et irraisonné, qui aura imposé tel ou tel genre de construction. Notre auteur n'est peut-être rationaliste qu'en apparence.

* * *

Puisque connaître c'est construire, l'hypothèse qui s'impose au commencement de toute recherche, est celle de l'anéantissement du monde; il faut supposer l'univers détruit, afin de le refaire plus aisément. Et c'est bien ainsi que parle Hobbes; supposons, nous dit-il, tous les êtres disparus, sauf un seul homme. Cet homme solitaire, avec les images que l'expérience passée avait produites en lui et que sa mémoire a conservées, peut reconstruire l'univers entier. Il possède les idées de grandeur, de mouvement, de sons et de couleurs ; n'est-ce pas là l'étoffe dont tous les êtres sont faits ? Notre philosophe n'a qu'à tailler et à coudre, pour retrouver la véritable figure de l'univers. Et cette méthode ne doit pas nous sembler extraordinaire, car c'est elle que tous les savants emploient ; ils ne manient pas les choses mêmes,

mais les images qu'ils se sont formées des choses. Ils mesurent la terre et les astres, et, cependant, ils ne parcourent ni la terre, ni le firmament ; c'est de leur cabinet, sans bouger, qu'ils effectuent leurs calculs ; ils mesurent les objets à travers leurs idées (1).

Voyons en détail les lois que notre philosophe va découvrir. Il analyse ses idées ; il les additionne et il les soustrait ; il découvre ainsi les éléments simples dont toutes les images sont constituées. Or l'élément qu'il reconnaît en toutes ses idées, c'est l'étendue ; aucune image qui ne soit spatiale. L'étendue apparaît donc comme la forme la plus générale de l'existence ; aussi pouvons-nous définir l'espace comme l'image d'une chose existante, en tant qu'existante. L'espace nous apprend seulement qu'un être existe hors de nous, mais il ne nous renseigne pas sur la manière dont cet être existe ; aussi l'espace est-il conçu comme un réceptacle universel dans lequel viennent se ranger les différents êtres. L'espace, ce n'est pas tel ou tel être, mais c'est le lieu des êtres (2).

Le corps, en passant d'un espace à un autre d'un mouvement continu, provoque dans notre esprit l'idée de temps. Le temps, c'est l'image du

(1) Doctrinæ naturalis exordium, optime a privatione, id est, a ficta universi sublatione capiemus. *De corp.*, VII, 1.
(2) Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio ejus rei accidente considerato præterquam quod apparet extra imaginantem. *De corp.*, VII, 2.

mouvement, en tant que dans ce mouvement nous concevons un avant et un après, c'est-à-dire une succession. Définition, remarque Hobbes, qui diffère peu de celle d'Aristote : le temps est le nombre du mouvement selon l'avant et l'après. Le temps est un acte de l'esprit ; c'est le nombre du mouvement (1). On dit souvent que l'espace et le temps sont divisibles à l'infini ; ce mot est très obscur et il a été l'occasion de nombreuses erreurs ; il signifie simplement que toujours l'on peut arrêter ou continuer la division de l'espace. Jamais l'on ne parvient à une division telle, qu'une division nouvelle ne soit plus possible mais, si grand que soit le nombre des divisions déjà effectuées, il est fini. L'espace est infini, parce que l'on peut toujours le diviser à nouveau; un minimum n'existe pas (2).

Quant à se demander si le monde entier est fini ou infini, c'est se poser une question qui n'a aucun sens; lorsque nous prononçons ces mots, aucune idée n'existe en notre esprit. Un tout infini, c'est quelque chose qui ne peut être pensé. Un tout, en effet, est composé de parties ; ces parties sont en nombre fini, donc leur réunion compose une somme finie. Dire que le monde est infini, cela signifie simplement que Dieu créateur a pu ajouter autant

(1) Tempus est phantasma motus quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem. *De corp.*, VII, 3.
(2) *De corp.*, VIII, 13.

de corps les uns aux autres que nous pouvons, par la pensée, ajouter des espaces à des espaces. L'addition peut se prolonger indéfiniment ; mais, à chacun de ses moments, elle demeure finie (1).

L'espace, dont nous venons d'établir les lois fondamentales, est imaginaire ; il ne suppose rien de réel hors de nous, mais simplement les souvenirs qu'ont laissés, dans l'esprit de notre philosophe, les choses anéanties. Supposons maintenant que le monde soit posé à nouveau et que tous les êtres soient recréés (2) ; ils occuperont une partie de l'espace et ils existeront hors de nous, indépendamment de notre imagination. Ces êtres nous les appelons des corps, parce qu'ils sont étendus ; nous les appelons subsistants par eux-mêmes, *subsistentia per se*, pour indiquer leur indépendance vis-à-vis de notre pensée ; enfin, nous disons qu'ils existent, afin d'indiquer qu'ils sont

(1) De spatio et tempore interminabili, dici non potest quod sit totum aut unum ; non totum, quia ex nullis partibus componi potest ; partes enim quotcumque, cum singulæ sint finitæ, etiam simul sumptæ facient totum finitum. Non unum, quia unum non dicitur nisi ad comparationem ad aliud ; duo autem infinita spatia, vel duo infinita esse, intelligi non potest. Denique cum quæritur an mundus sit finitus aut infinitus, nihil in animo est sub voce, mundus, quicquid enim imaginatur, eo ipso finitum est sive ad stellas fixas sive ad sphœram nonam, decimam, denique millesimam computemus. Quæritur hoc solum, an quantum nos spatium spatio addere possumus tantum Deus corpus corpori actu adjunxerit. *De corp.*, VIII, 12.

(2) *De corp.*, VIII, 1 : Intellecto jam quid sit spatium imaginarium, in quo nihil esse externum supposuimus, sed meram eorum quæ olim existentia imaginem sui in animo reliquerunt privationem ; supponamus deinceps aliquid eorum rursus reponi, sive creari denuo.

extérieurs à nous. D'où la définition du corps : un corps est tout ce qui, ne dépendant pas de notre pensée, coïncide avec une partie de l'espace (1).

L'accident est plus difficile à définir qu'à expliquer par des exemples. Un corps n'est jamais connu pleinement ; nous ne le connaissons qu'en partie ; nous ne connaissons que son étendue, ou son mouvement. Cet aspect qui nous rend le corps connaissable, c'est l'accident (2). L'accident est appelé essence, lorsqu'il désigne la propriété pour laquelle nous attribuons tel ou tel nom à un corps ; ainsi la rationabilité est la raison pour laquelle nous appelons homme un certain animal ; la rationabilité est donc l'essence de l'homme ; et, pour la même raison, l'étendue est l'essence du corps (3). Le corps est sujet par rapport aux accidents ; il est matière. Ce que les philosophes appellent matière première n'est pas un corps distinct des autres corps, c'est un simple mot qui signifie qu'un corps est considéré comme une étendue susceptible de recevoir de multiples accidents.

L'accident n'est donc pas un être spécial, une

(1) Corpus est quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spartii parte aliqua coincidit vel coextenditur. *Ibid.*

(2) Accidens esse facultatem corporis qua sui conceptum nobis imprimit. *De corp.*, VIII, 2.

(3) Accidens propter quod corpori alicui certum nomen imponimus, sive accidens quod subjectum suum denominat, essentia dici solet, ut rationalitas, hominis ; albedo, albi ; extensio corporis dicitur essentia. *De corp.*, VIII, 23.

sorte de petit lutin que les scolastiques s'amusaient à poser sur les êtres ; c'est la manière dont nous concevons le corps.

Parmi les accidents, le plus important est le mouvement ; car c'est lui qui nous fait le mieux comprendre les différents corps. On peut définir le mouvement : l'abandon continu d'un lieu et l'acquisition d'un autre (1). Le mouvement ne peut s'effectuer que dans le temps ; un mouvement instantané est une contradiction dans les termes. Au contraire, un corps est dit en repos, lorsqu'il demeure dans un même lieu pendant quelque temps. Ces définitions permettent de réfuter le raisonnement connu des sophistes : un corps, disent-ils, ne peut se mouvoir, car il devrait se mouvoir soit en un lieu où il est, soit en un lieu où il n'est pas ; or en chacun des lieux où il se trouve, il est immobile. La majeure des sophistes est fausse ; le mobile ne se meut pas en un lieu, mais d'un lieu vers un autre. Nouvelle preuve, que pour réfuter la plupart des raisonnements captieux, il suffit de poser de bonnes définitions.

Le mouvement est par lui-même éternel ; c'est la grande révélation que Galilée apportait au monde savant. Mais Hobbes (2) ne l'a qu'imparfaitement comprise. Il admet que le repos et le mouvement

(1) *De corp.*, VIII, 10.

(2) Comme Galilée d'ailleurs. Cf. Bréhier, *Histoire de la philosophie ;* II, 148. Paris, 1929.

d'un corps ne sont modifiés que par l'intervention d'un autre corps ; abandonné à lui-même, un corps demeurerait éternellement dans la même situation, il resterait soit en repos, soit en mouvement ; l'action d'une cause étrangère est requise pour rendre intelligible la modification subie par un corps (1). Hobbes se borne à cet énoncé ; il ne voit pas les multiples conséquences que le nouveau principe entraîne dans la physique du globe. Par exemple, il n'éprouve pas le besoin, comme Descartes (2), d'expliquer la raison

(1) Quod quiescit, semper quiescere intelligitur, nisi sit aliud aliquod corpus præter ipsum, quo supposito, quiescere amplius non possit ; supponamus enim corpus aliquod finitum existere, et quiescere ita ut reliquum omne spatium intelligatur vacuum ; si jam corpus illud coeperit moveri, movebitur sane per aliquam viam, quoniam igitur quiaquid in ipso corpore erat disponebat ipsum ad quietem, ratio quare movetur per hanc viam est extra ipsum, similiter si per aliam viam quamcunque motum esset, ratio quoque motus per aliam viam, esset extra ipsum. Cum autem suppositum sit, extra ipsum nihil esse, ratio motus per unam viam eadem esset quæ ratio motus per omnem aliam viam ; ergo aeque motum esse per omnes vias simul, quod est impossibile. Similiter quod movetur, semper moveri intelligitur, nisi aliud sit extra ipsum propter quod quiescit ; nam si supponamus nihil extra se, nulla ratio erit quare nunc quiescere debeat potius quam alio tempore ; itaque motus ejus in omni simul temporis puncto desineret, quod non est intelligibile. *De corp.*, VIII, 20. — Cf. Brandt, *op. cit.*, p. 327.

(2) Tout corps qui se meut est déterminé à se mouvoir suivant une ligne droite, et non pas suivant une circulaire... Ce qui nous fait voir manifestement, que tout corps qui est mû en rond, tend sans cesse à s'éloigner du cercle qu'il décrit. *Principes*, I, 39 ; Adam et Tannery, IX, 2e, p. 86. Que lorsqu'un corps se meut, encore que son mouvement se fasse le plus souvent en ligne courbe, et qu'il ne s'en puisse jamais faire aucun, qui ne soit en quelque façon circulaire,... toutefois chacune de ses parties en particulier tend toujours à continuer le sien en ligne droite. *Le Monde*, c. VII ; XI, 43.

pour laquelle les astres ne suivent pas la ligne droite ; il semble n'envisager le principe d'inertie que sous son aspect logique.

Les corps sont inertes ; ils sont également immuables. Lorsque nous disons que le bois brûle ou qu'un animal meurt, cela ne signifie pas qu'un corps est atteint en sa nature même ; la portion d'étendue que nous appelons corps demeure intacte; seuls, les accidents ont changé ; un même corps apparaît successivement sous des aspects divers. Il ne faudrait pas croire cependant que les accidents passent d'un corps à un autre, c'est un nouveau qui remplace celui qui disparaît. Lorsque j'écris, le mouvement de ma main ne quitte pas ma main pour émigrer dans la plume ; c'est un mouvement nouveau qui est engendré dans la plume.

Un corps agit, lorsqu'il produit ou détruit un accident dans un autre corps ; il pâtit, lorsqu'un accident est engendré en lui. Un agent ne produit pas n'importe quel effet dans le patient ; la nature de l'effet est conditionnée et par les accidents qui se trouvent dans l'agent et par ceux qui existent dans le patient. Nous appelons cause totale la réunion de tous les accidents, soit dans l'agent, soit dans le patient, qui, une fois posés, rendraient inintelligible la non-apparition de l'effet (1). L'ensemble des causes qui se trouvent

(1) Causa integra est aggregatium omnium accidentium tum agentium quotquot sunt, tum patientis, quibus omnibus suppositis

dans l'agent constituent la cause efficiente ; l'ensemble de celles qui se trouvent dans le patient, la cause matérielle. Cause efficiente et cause matérielle sont deux causes partielles.

On emploie parfois un autre vocabulaire, et l'on parle d'acte et de puissance (1). Lorsqu'un agent possède tous les accidents requis à la production d'un effet, cet agent est dit posséder la puissance active de produire un effet. Puissance active est synonyme de cause efficiente ; et la puissance passive se confond avec la cause matérielle ; quant à l'effet, il reçoit le nom d'acte.

De même que nous avons appelé cause totale, la réunion de la cause matérielle et de la cause efficiente, ainsi appellerons-nous puissance pleine, la réunion de la puissance active et de la puissance passive. Un effet, dont la puissance pleine existe, existera nécessairement. Tous les événements futurs, qui existeront un jour ou l'autre, posséderont, à l'instant de leur apparition, une possibilité pleine ; ils apparaîtront fatalement à l'existence. Supposer qu'ils puissent ne pas exister serait une contradiction, car ce serait supposer qu'une puissance adéquate peut ne pas être suivie d'effet, c'est-à-dire ce serait supposer qu'une puissance

intelligi, non potest quin effectus non sit productus, et suppositis quod unum eorum desit intelligi ; non potest quin effectus non sit productus. *De corp.*, IX, 3.

(1) *De corp.*, X, 1.

adéquate n'est pas adéquate. Un futur qu'on affirme pouvoir ne pas exister n'est plus un futur ; s'il peut ne pas exister, c'est qu'actuellement sa cause intégrale n'existe pas ; donc jamais il n'existera.

Les faits contingents n'existent pas ; ils ne peuvent pas exister ; et cette expression est un mot qui ne cache que des absurdités. Un fait contingent serait un fait dont les causes n'existent pas ; ce ne serait pas un fait. Tous les faits qui existent sont des faits qui possèdent leurs causes ; ce sont des faits nécessaires.

Les faits que nous appelons contingents sont ceux dont nous ignorons les causes. S'il doit pleuvoir demain, la proposition : « demain, il pleuvra » est nécessaire en soi ; car elle désigne un fait dont toutes les causes sont données aujourd'hui ; mais nous les ignorons; et voilà pourquoi nous hésitons entre ces deux propositions : il pleuvra, il ne pleuvra pas. La contingence n'est pas dans les choses ; elle n'est qu'un mot trompeur, son vrai nom est ignorance.

On voit que Hobbes conserve les vieux mots scolastiques ; il parle de cause efficiente et de cause matérielle. Mais il vide ces expressions de toute signification métaphysique. Il les comprend comme peut les comprendre un savant convaincu du mécanisme universel de la nature. La cause, pour lui, n'est pas une réalité mystérieuse qui transmettrait

l'être à l'effet, c'est l'ensemble des conditions qui rendent un fait intelligible. Hobbes se forme de la causalité une conception géométrique; une vérité mathématique est établie, lorsqu'elle est incorporée dans la série des théorèmes ; ainsi un fait est compris, dès que l'on peut établir sa place dans la chaîne des mouvements qui constituent l'univers ; on comprend alors qu'il est la résultante nécessaire des mouvements en présence, comme le théorème de géométrie est la résultante nécessaire des mouvements imprimés aux lignes et aux points. Le monde est une géométrie en marche ; aussi la causalité a-t-elle la même signification en physique et en géométrie ; la cause du cercle est la rotation d'une ligne autour de l'un de ses points, et, en général, la cause d'une figure est le mouvement qui l'engendre. La cause d'un fait, c'est l'ensemble des mouvements qui le font surgir.

Puisque tous les phénomènes de la nature se réduisent à des variétés plus ou moins complexes d'un même fait; le mouvement, l'univers est une immense machine, dont toutes les pièces meuvent et sont mues. Aucun être ne possède en soi une source originale d'activité ; il ne fait que transmettre à d'autres des mouvements, que lui-même a reçus du dehors. Isoler un corps et lui attribuer le pouvoir de se mouvoir soi-même, ce serait le séparer de toutes les causes qui le font exister, et

le rendre indépendant de Dieu même (1). La liberté n'a aucune place dans le monde de Hobbes.

***

Au début de sa carrière, Hobbes ne s'était défait qu'imparfaitement des préjugés scolastiques, et il recourut aux « species » pour expliquer l'action des corps les uns sur les autres (2). Il remarqua vite que le procédé était trop commode, puisqu'il consistait à expliquer un fait par un mot, dont la signification n'était autre que le fait à expliquer ; on expliquait le fait par le fait lui-même. Aussi Hobbes, durant toute sa carrière d'adulte, proscrit définitivement et complètement le recours aux vertus occultes ; et il est, peut-être, le premier philosophe qui ait réussi à donner une explication strictement mécanique du monde. Il s'efforce, à propos de chaque phénomène, de construire un schème explicatif et de décrire les mouvements cachés dont les apparences sensibles ne sont que les résultantes obscures (3).

Hobbes est un mécaniste intransigeant, plus intransigeant même que Gassendi (4). Ce dernier

(1) Corpori creato attribuere potentiam siepsum movendi, quid aliud est quam creaturas esse dicere quæ a Creatore non dependeant? *De Corp.*, XXX, 2.

(2) Tönnies a publié les premières études.

(3) Sortais, *Hist. de la philo. mod.*, II, p. 122.

(4) Quoniam hypotheses sunt positæ pro veris effectuum apparentium causis, necesse est, nisi absurda sit hypothesis, ut ea consistat in aliquo supposito motu possibili. *De Corp.*, XXVI, 4; p. 221.

conservait les anciennes croyances sur l'âme du monde ; la terre et les astres lui semblaient des astres vivants, et même intelligents. Beaucoup de phénomènes, disait-il, manifestent la présence d'une pensée agissante ; ainsi, l'aimant possède des propriétés merveilleuses qui ne peuvent être attribuées à une nature inanimée ; l'aimant attire certains corps, laisse les autres immobiles, il choisit ; autrement dit, il pense. Cette vie des aimants, que nous pouvons constater, rend vraisemblable la croyance à l'existence d'une âme universelle. Si un aimant vit, pourquoi ne vivraient pas également la terre et les astres ? Est-ce absurde, de croire que la terre possède un genre de vie et de connaissance, qui échappe à la portée de notre faible intelligence humaine. De semblables idées animaient les travaux du grand Képler. L'auteur des lois célèbres qui contenaient en germe les découvertes de Galilée et de Newton, croyait aussi que les astres vivaient. L'âme de la terre vit à l'intérieur du globe ; tout ce qui se passe à la surface, elle le perçoit, et les nouveaux êtres qui apparaissent reçoivent d'elle leurs formes et leurs propriétés. Tous les astres jouissent d'une vie semblable ; et le plus brillant, celui dont les autres dépendent, le soleil, possède une intelligence parfaite. Entre ces astres, des sympathies existent : ils s'attirent les uns les autres, comme l'aimant attire le fer ; et les révolutions elliptiques qu'ils

décrivent autour du soleil sont le résultat d'une force magnétique répandue par tout l'univers.

Hobbes est un partisan convaincu de la nouvelle conception héliocentrique, qu'avaient défendue Copernic, Képler et Galilée ; il sait que les planètes gravitent autour du soleil et que la lune est entraînée par la terre ; mais il proteste contre les explications obscures que Képler donne de l'attraction. Parler de l'attrait que les planètes éprouveraient les unes pour les autres, expliquer cet attrait par des species incorporelles qui, comme des effluves musicales, descendent du soleil et répandent l'harmonie à travers le monde, c'est parler pour ne rien dire ; car une species incorporelle est un néant. Quant à la force magnétique, dont Képler se sert encore, ce n'est pas une hypothèse plus heureuse ; nous ignorons en effet la nature de cette force ; c'est donc elle qui a besoin d'être expliquée et nous ne pouvons l'apporter pour expliquer quoi que ce soit.

La véritable et unique réalité qui constitue tous les phénomènes sans exception, c'est le mouvement ; aussi, pour expliquer les faits, ce sont des combinaisons de mouvements que nous devons imaginer. Une hypothèse qui n'est pas un schème de mouvements n'a aucune valeur scientifique ; elle est absurde. Expliquer un fait, ce n'est pas le rattacher à un système d'entités métaphysiques ; c'est concevoir les mouvements cachés qui rendent ce fait intelligible.

C'est en ne faisant appel qu'au mouvement que notre philosophe s'efforce de résoudre tous les problèmes qui, depuis longtemps, inquiétaient les physiciens ; et le premier de ces problèmes est celui de la pesanteur des corps et de la gravitation des planètes. La terre, nous dit Hobbes, tourne rapidement sur elle-même ; elle a donc tendance à projeter au loin les corps qui reposent à sa surface. Or, tous les corps ne possèdent pas la même quantité de matière; les uns sont peu agglomérés, et les autres, au contraire, sont d'une densité considérable. La force centrifuge rejette plus facilement les légers; l'air est, par suite, repoussé avec plus de force que les corps solides. Mais l'air ne peut être repoussé que s'il presse lui-même les corps qu'il entoure ; l'air, par son mouvement qui l'éloigne de la terre, pousse les autres corps vers la terre. Les corps tombent, parce que l'air, fuyant la terre plus vite qu'eux, les projette vers le sol. Comme à chaque instant le corps lourd reçoit de l'air une nouvelle impulsion, sa chute est de plus en plus rapide; elle est un mouvement uniformément accéléré ; et les espaces parcourus sont proportionnels aux carrés des temps, ainsi que l'a établi Galilée (1).

(1) Motus singulis temporibus acquirit celeritas. Sequitur inde ex demonstratis a Galileo in dialogis de motu, descendere gravia iis

Ce même mouvement de l'air explique que la chute des corps soit plus rapide aux tropiques, car la rotation de la terre projette l'air obliquement vers les pôles, et les corps sont poussés vers le sol avec plus de force. Les mêmes causes rendent compte des glaces et des neiges polaires; à mesure que l'on approche du pôle, le vent devient plus violent ; et l'eau, se trouvant plus comprimée, se durcit.

Il serait fastidieux et inutile de suivre Hobbes dans chacune des explications qu'ils nous donne des phénomènes ; bornons-nous à quelques brèves indications. La lumière est un mouvement ; le soleil, en tournant, produit un mouvement dans l'éther et ce mouvement de l'éther se communique de proche en proche, jusqu'à ce qu'il vienne ébranler notre œil ; la vibration de l'œil se transmet au nerf optique, jusqu'à la partie la plus centrale de l'organe visuel, c'est-à-dire jusqu'au cœur. Aussitôt, le cœur réagit, et le mouvement qu'il communique aux nerfs, vers l'extérieur, jusqu'à la rétine, constitue ce que nous appelons la lumière. La lumière est une image ou phantasme, dont toute la réalité est formée par des mouvements subtils.

Hobbes n'admet pas l'existence des atomes, et, sur ce point, il critique fort la théorie de Galilée.

spatiorum singulis temporibus percussorum differentiis quæ sunt differentiæ incipientium ab unitate numerorum quadratorum. *De Corp.*, XXX, 5. Cf. Brandt, *op. cit.*, p. 318.

Pour le savant italien, l'état solide ou liquide résulte de la plus ou moins grande cohésion des parties du corps ; un liquide et un solide ne présentent pas des différences fondamentales ; en eux, nous ne trouvons que des différences de degré : « Un corps, estant rompu et brisé en toutes ses parties, c'est-à-dire en tous ses atomes, il devient liquide comme l'eau ou le verre fondu » (1). On comprend par suite qu'un même corps puisse, sans changer de nature, passer de l'état liquide à l'état solide; une simple modification dans la cohésion de ses parties suffit pour opérer cette transformation. Hobbes se refuse à suivre Galilée dans cette conception strictement mécanique ; son esprit concret lui fait défendre, par extraordinaire, une doctrine qualitative des corps ; les corps, selon lui, ont été créés par Dieu malléables ou rigides. Les uns ont des formes variables, ils peuvent s'étirer en divers sens ; les autres demeurent invariables. Bref, la fluidité est une propriété caractéristique de certains corps, elle est irréductible ; et les corps ne deviennent pas liquides parce qu'ils se brisent en de multiples morceaux, pas plus que ne devient fluide un mur qui s'écroule et dont les pierres se détachent les unes des autres. D'ailleurs, sans la fluidité le mouvement ne pourrait se produire que si les vides s'intercalaient entre les atomes; un monde

(1) Mersenne, *Des nouvelles pensées de Galilée*, p. 25. Paris, 1639.

plein et rigide serait nécessairement immobile. Or le vide n'existe pas.

Aucune des preuves que Lucrèce ou les modernes apportent en faveur de l'existence du vide n'est valable. Sans vide, pas de mouvement, disent-ils ; c'est vrai, si les corps sont composés d'atomes rigides ; c'est faux si les corps sont une masse indivise et fluide. Deux corps de même volume ont des poids différents, c'est donc, conclut Lucrèce, que dans l'un les interstices vides entre les atomes sont plus nombreux ; mais, répond Hobbes, la différence de poids serait suffisamment expliquée, si l'on admettait que les interstices du plus léger sont remplis par de l'air. Enfin, les modernes, allèguent le vide qui existerait au sommet du tube de Torricelli, mais à tort. Ce vide n'existe pas, et l'air traverse le mercure et va remplir l'espace que l'on croyait vide (1).

Les explications mécaniques qu'apporte Hobbes n'ont pas résisté à l'épreuve du temps ; la plupart d'entre elles, sinon toutes, ont été démontrées fausses ; mais, peu importe ; leur intérêt subsiste. Elles nous prouvent, en effet, que notre philosophe a possédé une conscience nette de l'idéal qui devait être pendant longtemps l'idéal de la science : Les entités mystérieuses sont bannies ; plus d'attraction universelle des corps

(1) *De Corp.*, c. 26.

les uns pour les autres, plus de désir naturel vers un lieu propre, plus d'émissions de species ; mais simplement une série de mouvements dont chacun est causé par un précédent.

Parmi les notions qui semblaient les plus irréductibles à un strict mécanisme, on compte la notion de force. La force nous semble un fait complètement original ; nous croyons la saisir en nous et nous nous imaginons facilement que les autres êtres ressentent en leur propre conscience ce que nous-mêmes éprouvons. Aussi la notion de force est-elle imprégnée de données psychologiques ; la force, c'est une sorte de souffle ou d'esprit qui soulève et agite les corps ; bref, c'est une notion obscure ; et c'est avec de pareils mots qu'on fabrique les fées, les génies, les entéléchies métaphysiques : inventions qui sont aussi dangereuses que fausses. La force n'est rien de plus qu'un mouvement capable de produire des effets déterminés ; lorsque la force est envisagée dans un espace très petit et durant un temps très court, elle s'appelle effort ou *conatus* ; et l'*impetus* c'est la vitesse du *conatus*, c'est-à-dire du mouvement en tel ou tel point. Quant à la résistance, elle est l'opposition des *conatus* de deux corps qui se rencontrent (1).

Le grand mérite de Hobbes, c'est d'avoir défendu

(1) Motus magnitudo eo quo jam diximus modo computata, id ipsum est quod appellamus vulgo vim. *De Corp.*, VIII, 18. —

une conception strictement mécaniste de l'univers.

Mais cette conception n'est peut-être pas aussi dogmatique qu'elle le paraît à première vue ; et, sur ce point, il serait possible que les historiens aient exagéré, et même faussé, le rationalisme du philosophe anglais.

***

D'abord, on n'a pas le droit de déduire l'éternité du monde du fait qu'un mouvement est toujours produit par un mouvement précédent. La loi de l'universel déterminisme nous oblige à remonter indéfiniment dans la série des causes ; elle nous défend de nous arrêter en un point quelconque, et surtout elle nous défend de sortir de la série des êtres à la fois moteurs et mus, pour recourir à un être métaphysique que l'on appellerait un moteur immobile. La loi du mouvement nous force à une recherche sans fin ; mais elle ne nous permet pas de donner à cette impossibilité de nous arrêter une raison ontologique ; elle ne nous permet pas d'affirmer que la série des causes est infinie.

Conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est per punctum... Impetum esse ipsam velocitatem, sed consideratam in puncto quolibet temporis in quo fit transitus ; adeo ut impetus nihil aliud sit quam quantitas sive velocitas ipsius conatus. ***De Corp.*****, XV, 2. — Quant à l'influence de Galilée sur la conception que Hobbes se fait de la force, du conatus et de l'impetus, voir Brandt,** ***op. cit.*****, 314.**

Les questions touchant l'infini ne sont pas accessibles aux hommes ; nous ne pouvons juger que d'après nos images, et nous n'avons pas d'image de l'infini (1). Seul un être infini pourrait parler de l'infini. Vouloir démontrer l'éternité du monde, ou vouloir établir qu'une telle éternité est impossible, c'est également oiseux. La raison, — et sur ce point, Hobbes ne fait que répéter une thèse qu'avaient soutenue avant lui de nombreux docteurs scolastiques, — la raison ne peut apporter aucune certitude sur cette question. Les arguments en faveur de l'origine temporelle du monde n'ont jamais une valeur absolue ; ils ne peuvent établir que, dans la réalité, un univers éternel est une absurdité. Un monde éternel, dites-vous, suppose un nombre infini de jours et de nuits, et un nombre infini est absurde ; mais ces jours et ces nuits, c'est vous qui les comptez, et le nombre que vous formulez est toujours un nombre fini. Jamais vous n'avez terminé votre numération, les nombres que vous obtenez vont croissant, mais ces nombres, si grands soient-ils, restent finis. D'ailleurs, à quoi bon argumenter? Dieu peut créer un monde éternel, c'est incontestable. Donc un monde éternel est possible.

(1) Est autem infiniti scientia finito quæsitori inaccessibilis. Quicquid homines scimus a phantasmatis nostris didicimus ; phantasma autem infinite (sive magnitudine sive tempore) nullum est. ***De Corp.*****, c. 26, 1.**

Les questions, qui concernent la grandeur et la durée du monde ne sont pas du ressort des philosophes ; c'est aux chefs qui président légitimement au culte de Dieu que la décision appartient. L'État, — car, chez les chrétiens, l'État possède les deux pouvoirs, temporel et spirituel, — a le droit de trancher toutes les questions qui intéressent la vie religieuse des citoyens ; la paix sociale serait trop menacée, si la liberté de discussion était laissée sur tous les problèmes qui soulèvent les passions, et les problèmes de l'éternité du monde ou de l'immortalité de l'âme sont du nombre. Aussi, conclut Hobbes, je ne veux pas discuter ; je me contente de la doctrine qu'insinue l'Écriture Sainte, que confirment des miracles et que m'imposent les coutumes nationales et le respect des lois (1).

On aurait tort, croyons-nous, de prendre ces paroles comme une concession polie aux théologiens ; elles ne cachent pas un scepticisme

(1) Quæstiones ergo de magnitudine et origine mundi, non a philosophis sed ab iis qui ordinando Dei cultu legitime præsunt determinandæ sunt... Illos igitur qui mundi originem aliquam fuisse rationibus suis a rebus naturalibus demontrasse se jactitant laudare non possum. (Ceux, en effet, qui établissent la création temporelle, à cause de l'impossibilité d'un nombre infini de jours et d'années, admettent chez Dieu une éternité, un nunc stans, qui réunit en soi la plénitude des temps)... Quæstiones igitur de infinito et æterno sciens prœtereo, contentus ea doctrina circa mundi magnitudinem et originem, quam suaserint Scripturæ Sacræ, et quæ illas confirmat miracularum fama et mos patrius et legum reverentia debita. *De Corp.*, 26, 1.

foncier, mais elles manifestent un des caractères les plus profonds de la pensée hobbienne. Notre philosophe ne parle jamais à la légère, lorsqu'il prononce les noms d'État ou de Loi. Ce qu'il dit du rôle des pouvoirs publics par rapport aux croyances sur l'éternité du monde, doit être pris à la lettre. Hobbes est un pragmatiste social ; il regarde comme vrai ce que l'État a décrété vrai.

Cette intervention de l'État dans le domaine scientifique est facile à comprendre ; elle est rendue possible par la nature même que Hobbes attribue aux théories scientifiques. Peut-être, notre philosophe est-il parvenu, par des méthodes indépendantes, aux thèses sur la valeur des hypothèses physiques et à celles sur le pouvoir de l'État ; ces différentes parties du système demeureraient alors, dans l'esprit de Hobbes, sans relations de causalité. Toutefois, nous ne pouvons pas ne pas remarquer que ces thèses différentes s'harmonisent merveilleusement entre elles ; la nature des hypothèses scientifiques permet à l'État d'être tout puissant.

Hobbes ne propose pas ses explications scientifiques comme des vérités absolues et définitives. Il construit, avec une patience inlassable, de petites combinaisons mécaniques ; expliquer un fait, c'est imaginer une petite machinerie cachée, dont le fait ne serait que la manifestation sensible. L'auteur procède comme Descartes, il imagine sans cesse des petits systèmes mécaniques, pour expli-

quer chaque fait. Mais il a moins de confiance que Descartes dans la solidité de ses constructions. Sans doute, celui-ci reconnaissait loyalement que ses explications n'étaient que des hypothèses, que des suppositions ; mais il voyait qu'elles rendaient l'expérience si pleinement intelligible, il admirait si fort leur simplicité, qu'il ne pouvait s'empêcher de les croire vraies. Hobbes demeure plus sceptique. Toujours il nous présente les hypothèses explicatives comme plausibles, commodes, utiles, jamais comme vraies ; il suffit qu'elles soient faciles à imaginer, peu importe qu'elles soient ou non la représentation fidèle des mouvements réels du monde. Elles rendront les mêmes services, qu'elles soient vraies ou fausses. Une hypothèse doit être simple, facilement imaginable ; si elle possède ces qualités, elle rend compte des faits, elle nous montre qu'ils appartiennent à une vaste machinerie géométrique, qui les rend nécessaires. Bref, une hypothèse n'est ni vraie ni fausse, elle n'est qu'utile (1).

(1) Rerum naturalium tractatio a cœterarum scientiarum tractatione plurimum differt. In caeteris enim fundamenta sive principia prima demonstrandi alia neque requiruntur, neque admittuntur, quam definitiones vocabulorum, quibus excluduntur Amphilologia. Eæ primæ veritates sunt, est enim definitio omnis, vera propositio ; et prima ; propterea quod definiendo, id est consentiendo circa vocabulorum usum, ipsi inter nos veram esse facimus. Siquidem enim nobis inter nos libuerit figuram hanc Δ triangulum appellare, verum erit, figura illa Δ est triangulum. Sed in explicatione causarum naturalium, aliud genus principiorum necessario adhibendum est, quod vocatur hypothesis sive suppositio. Cumenim quœstio instituta sit, de alicujus eventus sensibus manifesti (quod phœnomenon appellari solet) causa efficiente, quæ consistit plerumque in designatione seu descriptione alicujus motus, quem tale phœnomenon necessario consequatur; cumque dissimilibus motibus, produci phœnomena similia non sit impossibile, potest fieri ut ex motu supposito, effectus recte demonstretur, ut tamen ipsa suppositio non sit vera. Amplius igitur a physico non exigitur, quam ut quos supponit vil fingit motus, sint imaginabiles, et per eos concessos necessitas demonstretur phœnomeni ; et denique ut nihil inde falsi derivari possit. Neque vero hoc parum est. Siquidem enim per tales hypotheses ratio eventuum reddi possit, etsi alias abeant causas, effici tamen poterunt etiam per has; ita ut non minus humano usui inserviant, quam si essent cognitæ et demonstratæ. — *Elements of law* ; appendices, p. 211. Edit. Tönnies Londres, 1889.

Atque de natura Corporis in genere hactenus dictum sit : quæ Elementorum Philosophiæ Sectio prima est. In cujus partibus prima, secunda et tertia, ubi Principia ratiocinandi consistunt in intellectu nostro, id est in Vocabulorum legitimo usu, quem ipsi facimus, Theoremata ni fallor omnia legitime demonstrata sunt. Pars quarta dependet ab Hypothesibus, et propterea ignorata illarum veritate, causas rerum eas revera esse quas explicavimus demonstrari non potest. Quoniam tamen Hypothesin nullam sumpsi quæ non et possibilis et comprehensu facilis sit ; et ab assumptis legitime ratiocinatus sim, potuisse esse demonstravi, qui finis est contemplationis Physicæ. Quod si eadem vel his ampliora, sumptis Hypothesibus, quispiam alius demonstraverit, majores illi gratias debebimus quam ego mihi deberi postulo, si tamen Hypotheses quibus utitur sint cogitabiles. Num quod quis quicquam a seipso, a Speciebus , a Potentia, a Forma substantiali, a Substantia incorporea, ab Instinctu, ab Anteperistasi, ab Antipathia, a Sympathia, Occulta qualitate, cæterisque verbis Scholasticorum inanibus moveri aut produci dixerit, nequicquam dictum erit. *De Corp.*, XXX, 15; p. 261 ; ed. 1668.

Hobbes présente toujours ses explications comme des hypothèses

Il semble bien que ce n'est pas fausser la pensée de Hobbes, que d'ajouter : puisqu'aucune théorie n'est vraie d'une façon absolue et définitive, l'État possède toute liberté pour proscrire les théories qu'il jugerait incompatibles avec la paix sociale ;

quer chaque fait. Mais il a moins de confiance que Descartes dans la solidité de ses constructions. Sans doute, celui-ci reconnaissait loyalement que ses explications n'étaient que des hypothèses, que des suppositions ; mais il voyait qu'elles rendaient l'expérience si pleinement intelligible, il admirait si fort leur simplicité, qu'il ne pouvait s'empêcher de les croire vraies. Hobbes demeure plus sceptique. Toujours il nous présente les hypothèses explicatives comme plausibles, commodes, utiles, jamais comme vraies ; il suffit qu'elles soient faciles à imaginer, peu importe qu'elles soient ou non la représentation fidèle des mouvements réels du monde. Elles rendront les mêmes services, qu'elles soient vraies ou fausses. Une hypothèse doit être simple, facilement imaginable ; si elle possède ces qualités, elle rend compte des faits, elle nous montre qu'ils appartiennent à une vaste machinerie géométrique, qui les rend nécessaires. Bref, une hypothèse n'est ni vraie ni fausse, elle n'est qu'utile (1).

(1) Rerum naturalium tractatio a cœterarum scientiarum tractatione plurimum differt. In caeteris enim fundamenta sive principia prima demonstrandi alia neque requiruntur, neque admittuntur, quam definitiones vocabulorum, quibus excluduntur Amphilologia. Eæ primæ veritates sunt, est enim definitio omnis, vera propositio ; et prima ; propterea quod definiendo, id est consentiendo circa vocabulorum usum, ipsi inter nos veram esse facimus. Siquidem enim nobis inter nos libuerit figuram hanc Δ triangulum appellare, verum erit, figura illa Δ est triangulum. Sed in explicatione causarum naturalium, aliud genus principiorum necessario adhibendum est, quod vocatur hypothesis sive suppositio. Cumenim

Il semble bien que ce n'est pas fausser la pensée de Hobbes, que d'ajouter : puisqu'aucune théorie n'est vraie d'une façon absolue et définitive, l'État possède toute liberté pour proscrire les théories qu'il jugerait incompatibles avec la paix sociale ;

quœstio instituta sit, de alicujus eventus sensibus manifesti (quod phœnomenon appellari solet) causa efficiente, quæ consistit plerumque in designatione seu descriptione alicujus motus, quem tale phœnomenon necessario consequatur; cumque dissimilibus motibus, produci phœnomena similia non sit impossibile, potest fieri ut ex motu supposito, effectus recte demonstretur, ut tamen ipsa suppositio non sit vera. Amplius igitur a physico non exigitur, quam ut quos supponit vil fingit motus, sint imaginabiles, et per eos concessos necessitas demonstretur phœnomeni ; et denique ut nihil inde falsi derivari possit. Neque vero hoc parum est. Siquidem enim per tales hypotheses ratio eventuum reddi possit, etsi alias abeant causas, effici tamen poterunt etiam per has; ita ut non minus humano usui inserviant, quam si essent cognitæ et demonstratæ. — *Elements of law* ; appendices, p. 211. Edit. Tönnies Londres, 1889.

Atque de natura Corporis in genere hactenus dictum sit : quæ Elementorum Philosophiæ Sectio prima est. In cujus partibus prima, secunda et tertia, ubi Principia ratiocinandi consistunt in intellectu nostro, id est in Vocabulorum legitimo usu, quem ipsi facimus, Theoremata ni fallor omnia legitime demonstrata sunt. Pars quarta dependet ab Hypothesibus, et propterea ignorata illarum veritate, causas rerum eas revera esse quas explicavimus demonstrari non potest. Quoniam tamen Hypothesin nullam sumpsi quæ non et possibilis et comprehensu facilis sit ; et ab assumptis legitime ratiocinatus sim, potuisse esse demonstravi, qui finis est contemplationis Physicæ. Quod si eadem vel his ampliora, sumptis Hypothesibus, quispiam alius demonstraverit, majores illi gratias debebimus quam ego mihi deberi postulo, si tamen Hypotheses quibus utitur sint cogitabiles. Num quod quis quicquam a seipso, a Speciebus , a Potentia, a Forma substantiali, a Substantia incorporea, ab Instinctu, ab Anteperistasi, ab Antipathia, a Sympathia, Occulta qualitate, cæterisque verbis Scholasticorum inanibus moveri aut produci dixerit, nequicquam dictum erit. *De Corp.*, XXX, 15; p. 261 ; ed. 1668.

Hobbes présente toujours ses explications comme des hypothèses

et c'est un grand bonheur ; car une vérité absolue, en limitant le pouvoir de l'État, serait un germe de guerre.

Au-dessus des hypothèses qui expliquent les faits particuliers, se trouvent les principes. Là,

plausibles. Voici comment il termine son exposé du système solaire (*De Corp.*, c. 26) : hæc dicta sint de physica syderea, quorum phænomena etsi non oriantur a causis quæ supposui, eas tamen suppositas ad talia phænomena producenda idoneas esse demonstrandas, ut erat ab initio propositum. — Puis, au chapitre suivant (*De Corp.*, c. 27), il termine ses explications de la lumière et de la chaleur, par ces mots : habemus ergo lucis solaris causam possibilem, quam suscepimus invenire ; — causa ergo caloris a sole reddita est possibilis ; quod erat faciendum ; — exhibuimus ergo causam ignis possibilem ; quod erat faciendum ; — ou encore (c. 27, 10) : virium ergo pulveris tormentarii incensi causam reddimus possibilem ; qu'il s'agisse d'expliquer la nature de la lumière, de la chaleur, de la foudre, de la pluie, de l'arc-en-ciel, Hobbes ne prétend donner que des explications plausibles ; il se contente de construire un petit mécanisme qu'il nous présente comme une cause possible.

Hobbes a pu trouver, dans les traditions de l'épicuréisme, sa notion de l'hypothèse. « Épicure, écrit C. Martha (le poème de Lucrèce, p. 237), est si indifférent à la science et si étranger à ses méthodes, que des problèmes les plus importants il admet à la fois les solutions les plus contraires, pourvu que les unes et les autres puissent se concilier avec sa morale, qui seule l'intéresse. Tout ce qui importe, c'est que l'explication d'un phénomène ne suppose pas l'intervention des dieux dans le monde. » Tout ce qui importe, pourrait-on dire sans fausser la pensée profonde de Hobbes, c'est que l'explication scientifique ne mette pas des bornes à la puissance de l'État.

Lucrèce écrit (*De nat. rer.* V, 527-534), à propos des mouvements des astres :

> Nam quid in hoc mundo sit eorum, ponere certum
> Difficile est : sed, quid possit fiatque per omne,
> In variis mundis, varia ratione creatis,
> Id doceo ; pluresque sequor disponere causas
> Motibus astrorum, quæ possint esse per omne :
> E quibus una tamen sit et hæc quoque causa necesse est,
> Quæ vegeat motum signis ; sed quæ sit earum,
> Pracipere, haud quaquam est pedetentim progredientis.

nous semblons entrer dans un monde immuable et certain. Ces principes ne sont plus de simples suppositions commodes ; ce sont des propositions nécessaires, évidentes par elles-mêmes, et que l'on peut prouver *a priori* ; leur vérité s'établit d'après les définitions des mots et l'emploi légitime du langage. Ils apparaissent comme le roc immuable, sur lequel s'écoule le flot changeant des hypothèses particulières. Toutefois, ne nous hâtons pas d'attribuer aux principes une vérité absolue et indépendante de toute autorité sociale ; peut-être sont-ils aussi malléables que les hypothèses particulières. Ils nous semblent au-dessus du doute, parce que leur vérité est établie *a priori*, d'après les définitions fondamentales et d'après les raisonnements analytiques de la logique. Mais nous verrons bientôt que, pour Hobbes, l'invention du langage est arbitraire ; les mots ne possèdent un sens que par suite d'une convention, et aucune relation naturelle ne les rattache aux choses qu'ils désignent. Aussi, avons-nous le droit de nous demander si, par le truchement du langage, l'autorité de l'État ne pourrait pas atteindre les principes. Les mots, seul objet de la science, ne peuvent échapper au pouvoir social, et un acte d'autorité se trouve logé au cœur de la science.

Leibniz (1) a bien vu le vice d'un système d'où

(1) Thomas Hobbes, ut verum fatear, mihi plusquam nominalis videtur. Non contentus enim cum Nominalibus universalia ad

la vérité est bannie ; et il a dénoncé dans le nominalisme de l'auteur la cause de cette lacune fondamentale. Après Leibniz tous les historiens français ont fait la même remarque, et ils ont proclamé qu'un empirisme intégral était incompatible avec la certitude scientifique. Renouvier a insisté sur ce point avec force. Et nous croyons que Renouvier a raison; un empiriste, logique avec ses principes, ne peut légitimer la certitude. Aucune loi ne demeurerait universelle, si des images fuyantes et individuelles composaient toute la réalité. La science exige du stable. Mais nous croyons que l'empirisme outrancier de Hobbes est lui-même une conséquence ; Hobbes est nominaliste, parce qu'il est étatiste ; sa doctrine scientifique s'explique par des préoccupations sociales. Il a vu les méfaits des prédicateurs illuminés, qui déchaînaient la guerre civile au nom de la vérité ; et il a voulu détruire la vérité, pour assurer la paix. Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver au centre des démonstrations scientifiques, à la base de toutes les hypothèses possibles sur les faits

nomina reducere, ipsam rerum veritatem ait in nominibus consistere, ac, quod majus est, pendere ab arbitrio humano, quia veritas pendeat a definitionibus terminorum, definitiones terminorum ab arbitrio humano. Hæc est sententia viri inter profunditissimos seculi censendi, qua, ut dixi, nihil potest esse nominalius. Sed quæ tanen stare non potest. Uti in Arithmetica, ita et in aliis disciplinis manent ædem veritates etsi notæ mutentur, nec refert decadica an duonenaria progressio adhibeatur. Marii Nizolii de veris principiis... publié à Francfort, 1670. Édit. Gerhardt, *Écrits philosophiques* ; IV, 158 ; Berlin, 1880.

de la nature, un acte arbitraire, aveugle, qui ne relève d'aucun contrôle et d'aucune démonstration. L'acte, qui donne un nom aux choses, pose la science, et cet acte n'est pas rationnel.

Peut-être Hobbes n'a-t-il pas vu que son nominalisme outrancier laissait pleine liberté à l'État ; peut-être n'a-t-il pas eu conscience que son autoritarisme était la vraie raison de son nominalisme scientifique ; un philosophe n'a pas toujours une claire vision des origines de ses pensées ; mais, peu importe, la solidarité entre l'attitude scientifique et sociale de Hobbes semble indiscutable. L'esprit d'un homme, et surtout l'esprit d'un homme de génie, est un, et toutes ses idées sont la manifestation d'une même tendance fondamentale.

* * *

Les hypothèses explicatives que propose Hobbes furent vite abandonnées; toutefois, cet échec ne doit pas empêcher de célébrer hautement les grands services que notre auteur rendit à la pensée scientifique. Hobbes a eu l'immense mérite de concevoir avec netteté ce que, trois siècles plus tard, Claude Bernard devait appeler le raisonnement expérimental. Émettre des hypothèses, les développer, enfin les vérifier, voilà tout entière la méthode scientifique moderne. Or cette méthode, Hobbes l'a comprise et pratiquée. Il imagine de nombreuses

hypothèses pour expliquer les faits ; et il sait qu'elles ne peuvent prétendre à une certitude absolue, aussi se borne-t-il à nous les présenter comme de simples explications plausibles. Ensuite, il énumère les caractères que doit posséder une hypothèse pour être acceptable ; elle n'est véritablement explicative que si elle est simple et de structure mathématique. Alléguer autre chose que des combinaisons de mouvements, faire appel à des appétits mystérieux, ou, avec Képler (1), à des vertus magnétiques, ce n'est pas expliquer ; c'est, au contraire, obscurcir les faits.

Enfin Hobbes paraît avoir très bien compris ce que nous appelons aujourd'hui le développement de l'hypothèse. Avant de comparer une hypothèse avec l'expérience, il est bon de la développer, c'est-à-dire de déduire toutes les conséquences qu'elle comporte ; plus nombreuses seront les conséquences, et plus sera probant le témoignage de l'expérience. Hobbes semble avoir pratiqué déjà cette méthode : après avoir exposé, comme explication plausible des vents une sorte de machinerie aérienne, dont la pièce maîtresse est l'ascen-

(1) Consentio ergo Keplero, in eo quod ille excentricitatem terræ, alicui ipsius terræ partium differentiæ attribuit ; quarum partium alteram soli amicam, alteram supponit inimicam. In eo autem dissentio quod hoc fieri ille putat per virtutem magneticam. Virtutem autem magneticam illam sive attractionem et abactionem terræ fieri arbitretur per species immateriatas. Hoc autem fieri non potest, propterea quod nihil movet nisi corpus motum et contiguum. *De Corp.*, c. 26, 8.

sion des vapeurs dans l'air, il ajoute (1) : si mon explication est vraie, le vent ne doit pas se produire dans les sphères élevées de l'atmosphère, car les vapeurs ne peuvent monter à de telles hauteurs. Au sommet des grandes montagnes, telles que le pic de Ténériffe et les Andes du Pérou, on ne devrait rencontrer ni vent, ni pluie, ni neige. Les croyances populaires admettent l'existence de ce calme éternel ; toutefois une exploration serait nécessaire pour constater les faits avec certitude, et si les opinions du peuple étaient confirmées, notre explication des vents et de la pluie atteindrait la certitude.

Grâce à cette pratique prudente et savante de la véritable méthode scientifique, Hobbes est parvenu à une magnifique idée de la grandeur de l'univers ; et sur ce sujet il a écrit une page sublime (2), que Pascal n'a guère fait que tra-

(1) ... Ventorum ergo eorum qui ex vaporibus generantur simulque eorum inconstantiæ causam reddimus possibilem. Sequitur hinc nasci ventos illos in loco elevatiore non posse quam ad quem vapores possunt elevari ; nec incredibile esse id quod de montibus altissimis narratur Pico Teneriffæ et Andibus Peruviæ, mimirum quod Ventis hisce inconstantibus non turbentur ; siquidem autem pro certo compertum esset nunquam in summis illorum montium cocuminibus visum fuisse neque pluviam neque nicem, dubitari non posset quin altiores sint illi montes quam quo pertingere vapores solent. — *De Corp*, XXVIII, 2, p. 231, ed. 1668. Comparer avec l'explication, assez semblable, que donne Fr. Bacon, *Canones mobiles de ventis*. Éd. Bouillet, II, 323.

(2) Esse animalcula quædam scimus adeo exigua, ut cerni vix possint tota ; habere tamen et ipsa suos Embryones, suas venulas, aliaque vascula, suosque ocellos nullo Microscopio perceptibiles ; adeo ut nullam magnitudinem supponere tam exiguam valeamus,

duire (1). Nous vivons entre deux infinis ; au-dessous de nous, vivent et pullulent des êtres, dont les organismes de plus en plus petits, confondent notre imagination. Nous avons beau concevoir un animal aussi petit que possible, nous n'avons pas atteint la limite de la petitesse ; car cet animalcule, si imperceptible soit-il, possède des veines, des globules et des œufs. Le microscope grossit des milliers de fois ; s'il était plus puissant, chacune des parties pourrait être grossie à nouveau des milliers de fois. Notre imagination est féconde, mais la nature l'est bien davantage. Non moins admirable est l'énorme grandeur de certains corps ; la même puissance divine qui a créé l'infiniment petit, a créé avec une facilité égale l'infiniment grand. Dieu a jeté hors de lui un monde si grand, que la distance de la terre au soleil est comme un point imperceptible par rapport à

quin a natura ipsa suppositio nostra superetur... Neque magis est mirabilis aliquorum corporum exiguitas quam aliorum ingens magnitudo. Ejusdem enim infinitæ potentiæ est infinite augere et infinite minuere. Facere ut orbis magnus, nempe cujus radius extenditur a terra ad solem sit instar puncti ad distantiam solis ad stellas fixas ; et contra facere corpus tam exiguum, ut eadem proportione minutius sit quam quodlibet visibile ejusdem est Naturæ Authoris. Illud autem de immensa fixarum distantia quod longo tempore pro incredibili habebatur, nunc credunt docti fere omnes. Quid ni ergo illud alterum de quorumdam corporum parvitate credibile futurum est aliquando ? Etenim in parvis et magnis majestas divina eadem est ; utque in magnitudine Universi, ita in exilitate partium ejus sensus humanos æque superat. *De Corp*, XXXVII, 1, p. 220, ed. 1668. Hobbes devait ce vif sentiment de la grandeur de l'univers à Lucrèce ; cf. *De nat. rer.* I, 1002.

(1) Pascal, *Pensées*, éd. Havet, I, 1.

la distance du soleil aux étoiles. Dans les grandes comme dans les petites choses, la majesté divine transparaît ; et l'univers, soit par l'immensité des soleils et des planètes, soit par la petitesse des organismes vivants, dépasse et confond l'esprit humain. Après la contemplation de ces infinis, l'homme comprend mieux la force et la puissance du Créateur ; la grandeur de l'œuvre dit l'habileté de l'ouvrier.

Aucune petitesse n'est impossible ; dans cette assertion, Hobbes voit un garant de la liberté scientifique. Le savant n'a pas à craindre d'inventer des mécanismes trop petits pour expliquer la lumière ou la chaleur ; la nature, beaucoup plus ingénieuse que nous, a sans doute construit des machines qui dépassent en minutie tout ce que nous pourrions concevoir. Toutefois, c'est de bonne méthode de n'inventer dans le petit que ce qui est requis pour l'intelligence des faits (1).

*
* *

Hobbes n'a pas seulement voulu ébaucher une explication mécaniste de la nature, il prétendit

(1) Quantulacunque corpora aliqua esse possunt, nos eorum quantitatem non minorem supponemus, quam phænomena ipsa postulabunt. Similiter statuemus de corum motu, velocitate, inquam, et tarditate, et de varietate figurarum, nimirum, tantas cas supponemus quantas exiget causarum naturalium explicatio. Denique in partibus puri ætheris (tanquam in materia prima, motum præter illum quem habet ab innatantibus sibi corporibus non liquidis, suppono esse nullum. *De Corp.*, XXVII, 1, in fine.

encore réformer la géométrie. Malgré les réfutations décisives de Wallis, et de tous les savants, jusqu'à la fin de sa vie, il maintint ses assertions. « Ou seul je suis fou, ou seul je ne le suis pas », écrivait-il à Henri Bennet (1), en lui dédiant une de ses dernières œuvres ; et il croyait bien, en son for intérieur, que le fou, ce n'était pas lui. Il avait pleine conscience de l'évidence de ses thèses ; c'est qu'elles étaient en pleine harmonie avec les principes nettement sensualistes de sa psychologie ; l'affirmation tranchante que, en dehors du sensible, rien n'est connu, l'obligeait à résoudre les problèmes de la quadrature du cercle et de la commensurabilité de la diagonale et du côté du carré.

En effet, le point, la ligne et la surface, tels que les définissent les géomètres, n'existent pas; dans la nature, les surfaces possèdent une profondeur, les lignes, une largeur, et les points, une certaine grandeur. Impossible de découvrir en nous une sensation qui nous représente quelque chose qui ne possède qu'une ou deux dimensions : toute sensation a les trois dimensions, largeur, longueur et profondeur. Parler d'une ligne qui n'a ni épaisseur,

(1) In magno quidem periculo versari video existimationem meam, qui a geometris fere omnibus dissentio. Eorum enim qui de iisdem rebus mecum aliquid ediderunt, aut solus insanio ego aut solus non insanio ; tertium enim non est, nisi (quod dicet forte aliquis) insaniamus omnes. — Ep. à Henri Bennet, dédiant le : *de principiis et ratiocinatione geometrarum*.

ni largeur; parler d'un point qui est l'intersection de deux lignes, c'est prononcer des mots sans aucune signification. Le langage des géomètres classiques est vide ; et toutes les définitions qu'ils nous donnent sont fausses. Voici les vraies : un point, c'est un corps réel, ayant trois dimensions, mais dans lequel nous ne considérons qu'une propriété, la position dans l'espace ; une ligne, c'est encore un corps réel, mais dans lequel nous ne considérons que la longueur. Au point nous pouvons donner le nom d'unité ; mais, prenons garde, ce nom est dangereux et peut nous entraîner en de redoutables confusions. En arithmétique, l'unité est un élément abstrait, que nous pouvons légitimement additionner ou multiplier ; en géométrie, le point ne peut nous servir à mesurer les figures, qui sont des volumes réels. Dès l'instant où nous prétendons exprimer la longueur d'une ligne par un chiffre, nous regardons cette ligne comme une somme de points, ou le plan comme une somme de lignes, et nous faisons une supposition inexacte, nous entrons dans une voie fertile en déceptions. L'application de l'algèbre à la géométrie est la source des innombrables erreurs des mathématiciens modernes. Prenons un exemple : ils regardent le point comme n'ayant aucune dimension, aussi se croient-ils autorisés à compter deux fois les points qui se trouvent aux quatre sommets d'un carré ; un côté est long d'un

Mars - Vér.

pied; donc, disent-ils, le périmètre est de quatre pieds. La conclusion est fausse dans la réalité. En effet, en mesurant un côté, vous prétendez compter les points qui le constituent; or faites attention à ce fait qu'au sommet de l'angle, un même point appartient à la fois à deux côtés ; si vous prétendez traiter arithmétiquement les problèmes relatifs au carré, votre erreur initiale se retrouvera au cours de vos raisonnements ; le point du sommet que vous avez compté deux fois, croyant à tort qu'il n'avait aucun volume, vous empêchera de mesurer exactement la diagonale, et vous affirmerez ces absurdités qui s'appellent l'incommensurabilité des côtés du carré ou du cube avec la diagonale, l'incommensurabilité de la circonférence et du diamètre. C'est géométriquement que doivent être traités les problèmes de géométrie ; alors disparaissent les impossibilités qu'ont accumulées les algébristes platoniciens de Cambridge.

Les constructions compliquées que traça notre philosophe pour démontrer ses thèses, ne convainquirent par ses contemporains ; et, aujourd'hui, les juges qualifiés ne leur reconnaissent aucune valeur. Ces tentatives, multipliées sans répit, ont cependant une signification précieuse ; elles mettent en un vigoureux relief un des traits les plus fondamentaux de l'esprit de notre philosophe. Hobbes est un visuel. Il n'admet

l'existence que de ce qu'il voit; il répugne aux idées pures et il nie tout ce qui ne pourrait se ramener à une étendue visible. Les éléments qualitatifs des choses lui demeurent cachés, il les néglige. Aussi, ne devons-nous pas nous étonner de le voir rejeter, dans les figures géométriques, tout ce qui ne serait pas strictement quantitatif ; il ne soupçonne pas dans les choses la présence d'éléments supra-sensibles ; la raison n'est pas une force originale, à ses yeux, et elle ne peut imprimer à l'espace certains caractères irréductibles à la mesure. Pour lui, seule la quantité existe; aussi n'existe-t-il pas de quantités incommensurables ; une telle incommensurabilité ne pouvant se légitimer que par la présence d'éléments étrangers à la quantité pure. Hobbes a poursuivi durant toute sa vie la quadrature du cercle, parce qu'il n'a jamais voulu admettre que les êtres avaient un « dedans », une originalité propre qu'une science quantitative ne peut épuiser. Il a traité les corps, comme bientôt nous le verrons traiter les hommes ; il dépouille les corps de leurs éléments qualitatifs; il dépouillera les âmes de leur vie intérieure et il les traitera comme des choses. Tout ce qui est mystère, incommensurabilité des lignes ou aspiration des âmes vers l'infini, est banni de la philosophie de Hobbes.

CHAPITRE IV

Dieu

La peur explique le polythéisme ; le raisonnement établit le monothéisme. — Dieu est corps. — Dieu est inconnaissable. — Nos devoirs envers Dieu. — L'immortalité des âmes. — Le Dieu de Hobbes est un Dieu-force.

L'homme aime connaître les causes ; dès qu'il a découvert la cause d'un effet, il se met à rechercher la cause de cette cause. Jamais il n'est satisfait, et il remonte de cause en cause jusqu'à ce qu'il soit parvenu à une cause éternelle, qu'aucune autre cause n'a pu produire (1). Dès qu'il étudie sérieusement la nature, l'homme ne peut pas ne pas croire en un Dieu ; un premier moteur est nécessaire pour donner un premier branle à l'engrenage du monde.

De ce Dieu, les hommes ont voulu se former des idées précises, et ils se sont parfois lourdement trompés. Ils ont cru d'abord à l'existence de plusieurs dieux. Dieu était légion. La matière informe du monde était tenue pour divine; des

(1) Causas cognoscendi amor hominem ab effectus consideratione ad quærendam causam acuit, et rursus causam causæ, et sic deinceps, donec ad cogitationem hanc deveniatur, causam aliquam esse æternam, sive qua prior nulla esse potuit. *Leviathan*, c. 11, édit. 1668.

chiens, des crocodiles ou des oiseaux étaient déifiés, les fleuves avaient leur déesse et, chaque foyer, un dieu protecteur. L'univers se remplissait de dieux ; à tel point que les poètes ne pouvaient rien chanter qui ne fût tenu pour un dieu. La crainte explique cette déification de l'univers.

Les hommes primitifs vivaient dans une inquiétude perpétuelle ; semblables à Prométhée, enchaîné sur le sommet du mont Caucase, qui voit chaque jour un vautour lui dévorer le cœur, les âmes des hommes étaient tourmentées par la crainte des dangers cachés, de la maladie, et surtout de la mort. Ignorant les causes véritables, torturés par la peur, ils vivaient angoissés au milieu des ténèbres. Ils avaient peur dans la nuit. Aussi, devaient-ils fatalement attribuer la cause de leurs alarmes à des puissances invisibles. Les dieux et les démons des religions sont un fruit de la peur ; le poète a raison : *deos primos a timore factos esse* (1).

Le Dieu unique, auquel nous croyons, n'est plus un fils de la crainte, mais la conclusion d'un raisonnement. Nous comprenons que la série des mouvements doit nous conduire à un moteur premier qui est la cause universelle du monde (2).

(1) *Leviathan*, c. 12.

(2) Qui ab effectu quocumque quem viderit ad causam ejus proximam ratiocinaretur, et inde ad illius causæ causam proximam procederet, et in causarum deinceps ordinem profunde se immergeret, inveniret tandem, (cum veterum philosophorum sanioribus)

Nous affirmons l'existence d'un Dieu unique, nous ne pouvons nous former aucune idée sur sa nature. Un aveugle peut s'approcher du feu, il sent quelque chose qui chauffe, mais il ne peut se former aucune image de la flamme ; ainsi sommes-nous par rapport à Dieu ; nous savons qu'en dehors du monde un être agit, mais nous ne pouvons nous le représenter en aucune manière. Nous devons seulement le regarder comme réel, c'est-à-dire comme étendu. Dieu est un corps ; et ceux qui m'ont accusé d'être athée, disait Hobbes à la fin de sa vie, pour avoir émis cette assertion, n'ont pas pris garde que ma thèse attribuait à Dieu une réalité indiscutable ; ce sont mes accusateurs, au contraire, qui mériteraient le nom d'athées ; en affirmant que Dieu est un pur esprit, privé de toute étendue, ils font de notre Créateur une réalité si diluée, si dépouillée de toute qualité, qu'elle ne se distingue qu'avec peine du néant (1).

Dieu est quelque chose d'étendu, un corps très puissant ; voilà tout ce que nous pouvons affirmer de sa nature. Les attributs que nous lui donnons ne nous révèlent rien sur sa propre réalité, et ils ne font qu'exprimer notre impuissance à la concevoir.

unicum esse primum motorem, id est unicam et æternam rerum omnium causam, quam appellant omnes Deum ; atque hoc sine omni fortunarum suarum cogitatione, quorum sollicitudo et metum gignit, et ab inquisitione causarum naturalium animum avertit, simulque tot deorum fingendorum occasionem præbet, quot sunt fere, qui eos fingunt. *Leviathan*, c. 12.

(1) *Nat. humana*, XI, 3.

Nous l'appelons l'Éternel, et ce mot ne signifie pas, comme l'ont prétendu les théologiens, qu'il est un présent perpétuel, un *nunc stans*, mais simplement qu'il est antérieur à tout être, qu'il est la cause qu'aucune cause ne produit. Nous disons que Dieu voit, entend et parle ; ces mots, très clairs lorsqu'ils s'appliquent à des hommes, n'offrent plus aucun sens lorsqu'ils sont affirmés de Dieu. On croit que Dieu, créateur de la vue et de l'intelligence, doit posséder à un degré éminent la vertu de la vue ou de l'intelligence, et l'on s'écrie : « le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il pas? le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas? » mais on ne pense pas que le raisonnement peut être complètement retourné ; et nous pouvons dire avec non moins de justesse : le Dieu qui a fait l'œil n'est-il pas en état de voir sans œil ? celui qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas sans oreilles? (1).

Dieu est infini et incompréhensible, cette phrase résume notre ignorance définitive sur la nature de Dieu ; et nous aurions beau accumuler des mots, nous ne pourrions jamais exprimer la moindre idée vraie sur la réalité divine. Certains mots, cependant, s'ils ne nous révèlent rien de Dieu, expriment notre respect envers lui ; lorsque nous disons que Dieu est tout puissant, omnis-

(1) *Nat. humana*, XI, 4-6. — *Leviathan*, XI, p. 56.

cient, juste et miséricordieux, nous témoignons de notre profond respect envers cette cause inconnue dont l'univers nous manifeste l'existence. Le mot esprit a cette dernière signification ; il ne veut pas dire que Dieu est une substance inétendue, ce qui serait affirmer une contradiction et, par suite, nier implicitement l'existence de Dieu ; le mot esprit exprime notre respect; par cette parole, nous séparons Dieu des êtres grossiers qui nous entourent. Nous disons ce que Dieu n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est.

Dieu est un corps mystérieux, que nous ne pouvons connaître ; il appartient à ces êtres nobles et purs, que nous appelons des âmes et des anges et dont la Sainte Écriture nous parle avec vénération ; elle nous affirme qu'ils sont beaucoup plus parfaits que nous, qu'ils sont puissants et immortels, mais jamais elle ne nous dit qu'ils sont incorporels. Au contraire, elle nous déclare que l'Esprit descend sur les hommes et vient habiter parmi nous : expressions qui impliquent chez les esprits des dimensions réelles. Ce sont les théologiens qui ont parlé d'âmes inétendues ; ils nous ont assuré qu'un esprit était tout entier dans le tout et tout entier en chacune des parties ; et ils nous ont présenté leurs théories comme l'expression véridique de la révélation ; ils se trompent et ils nous trompent. La thèse de l'esprit inétendu ne vient ni de la raison ni de la foi ; elle a une source beaucoup moins noble ; et, si nous voulons la comprendre au vrai, c'est aux spectres que nous devons penser. Les fantômes qui apparaissent aux enfants peureux semblent posséder une existence extraordinaire ; ils sont et ils ne sont pas, une épée les traverse et aucun mur ne les arrête. Les absurdités que les théologiens ont accumulées ne font qu'exprimer, dans la langue obscure de la métaphysique, les diverses propriétés que nous attribuons aux fantômes.

Parler dignement de Dieu, c'est un de nos devoirs. D'abord nous ne devons pas nier son existence, crime qui peut se commettre de différentes manières. Les philosophes qui ont identifié Dieu avec le monde, ceux qui ont soutenu que Dieu était l'âme du monde, niaient en réalité l'existence de Dieu. Dieu est la cause du monde, c'est le créateur ; et si le monde est Dieu, il n'a plus de cause ; Dieu n'existe plus. Ils aboutissaient à la même négation ceux qui ont assuré que le monde n'avait point été créé et qu'il était éternel ; dans cette théorie encore, le monde n'a plus de cause et, par conséquent, Dieu perd son existence.

Ensuite nous ne devons point lui attribuer l'oisiveté, en lui refusant le gouvernement de ce monde. Nous aurions beau proclamer alors que Dieu est tout puissant, nous aurions compromis irrémédiablement son prestige, et même son existence. Les hommes n'auraient aucune raison d'obéir à

une divinité inutile et ils auraient vite répété la vieille maxime : ce qui est au-dessus de nous ne nous touche point; Dieu serait pour les hommes comme s'il n'existait pas.

Nous manquerions encore de respect envers Dieu, si nous affirmions que nous en possédons l'idée dans l'âme; car l'idée n'est qu'un concept et nos concepts ne nous représentent que des êtres finis. Nous devons veiller sur nos paroles, afin que, jamais, d'une façon directe ou indirecte, nous ne rapetissions Dieu à notre mesure. De Dieu nous n'avons aucune idée positive, parce que Dieu nous dépasse et nous dépassera toujours, quels que soient les efforts que nous fassions pour enfler nos conceptions (1).

Voilà pourquoi nous disons avec justesse que Dieu est infini ; et ce mot indique seulement que nous n'avons pas le droit de diminuer Dieu, en lui attribuant une figure précise. En parlant ainsi de Dieu, nous ne lui attribuons aucune qualité positive, mais nous avouons notre impuissance ; nous nous reconnaissons incapables de dire s'il a des limites et où elles sont. Le mot infini

(1) Quanquam vox hæc infinitum significet conceptum animi, non tamen sequitur conceptum nobis aliquem esse rei infinitæ : quando enim dicimus aliquid esse infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam in animo nostro, tanquam si diceremus nescire nos, an et ubi terminetur. Neque dici de Deo honorifice, quod idea ejus animo nostro insit, idea enim conceptus noster est, conceptus autem nisi finiti non est. — *De Cive*, XV, 14.

a une signification essentiellement négative ; et voilà pourquoi il convient à Dieu.

Seuls les mots négatifs, en effet, conviennent, lorsque nous parlons de notre Créateur ; ils évitent toute profanation. Si nous employons des mots positifs, employons-les au superlatif ; et disons que Dieu est très bon et très juste ; nous n'exprimerons pas ce qu'est la divine majesté en elle-même, mais nous aurons protesté de notre obéissance. Dieu est l'être, dont nous ne pouvons rien dire, Dieu est notre roi ; voilà les deux phrases que nous pouvons légitimement prononcer à propos de Dieu ; elles disent pleinement tout ce que nous sommes en état de connaître de Lui.

Quand nous parlons de la volonté divine, prenons bien garde à ne pas humaniser ce divin attribut. Dieu ne veut pas comme nous voulons. Il n'a besoin de rien et aucun désir ne secoue sa nature. Aussi ne posons pas de questions sur le caractère raisonnable ou non, bon ou méchant des volontés divines. Dieu n'est pas un homme, et nous ne devons pas le juger comme un homme. Vous vous étonnez qu'il punisse ou récompense les hommes qui, pourtant, sont privés de liberté ; puisque tous les actes des créatures sont rigoureusement déterminés, c'est Dieu, dites-vous, qui est l'auteur responsable de tout ce qui se fait et tout ce qui se dit. Et moi, je vous demanderai pourquoi Dieu choisit les uns, repousse les autres?

pourquoi Dieu destine-t-il à une mort éternelle certains êtres, avant même qu'ils n'aient commis aucune faute? A ces questions, une seule réponse s'impose : le silence. Dieu est l'infini et il est le maître ; nous n'avons pas de comptes à lui demander (1). Il n'est pas l'auteur responsable du péché, puisque jamais il ne commande le péché ; nous seuls en sommes les auteurs ; mais nous ne sommes pas les seules causes, car nous faisons tout avec les forces que Dieu nous donne (2). Dieu est cause universelle.

L'aveu sincère de notre impuissance à parler de Dieu est la seule attitude respectueuse envers la divinité ; les théologiens scolastiques ont voulu légitimer la sainteté du Créateur; s'inspirant d'Aristote, ils ont distingué deux choses indiscernables : l'acte et la défectuosité de l'acte; Dieu, selon eux, créerait l'acte sans la défectuosité. Ils se croyaient très subtils, ils n'étaient que stupides (3).

(1) Cur autem, si Deus in causa est, condemnamur nos? Responde mihi, qui sic rogas, cur Deus ab æterno alios elegit, alios reprobavit, et quomodo ad pœnas æternas maximas que condemnavit eos, qui malum nondum aut fecerant aut cogitaverant, nec nisi Deo volente, et vim præbente, facere aut cogitare potuerunt. Responde etiam an figulo de vase quod finxit, non sit licitum statuere quicquid vult. — *Leviathan*, c. 46, in fine.

(2) Author facti is est, qui fieri jubet ; causa est is, per cujus vires factum est. Deus neminem jubet quicquam contra leges facere aut conari ; atqui quæ facimus, viribus a Deo datis omnia facimus. *Leviathan*, c. 46, in fine.

(3) Scholastici ubi videri volucrunt subtilissimi, ibi hebetudinem indicarunt maxime.

La manie de parler longuement sur Dieu n'est pas seulement un réel manque de respect, elle est une source d'erreurs funestes. On attribue à Dieu des desseins qu'il n'a jamais eus; on le rend féroce, en parlant d'un enfer où brûleraient des âmes éternellement ; ou bien, on le transforme en moyen de gouvernement, en lui attribuant le purgatoire, ce dogme si utile aux papistes. Sur ce que Dieu pense et veut, ne disons rien ; bornons-nous à répéter ce que Dieu lui-même nous dit en la Sainte Écriture. Répétons, mais n'ajoutons pas. Ainsi, ne disons pas que les méchants continueront à vivre dans les flammes de l'enfer, l'Ecriture ne nous parle jamais de cette survie ; elle nous parle d'une mort éternelle ; les méchants, au jour de leur mort terrestre, disparaissent et jamais ils ne doivent revivre. Les bons, au contraire, ressusciteront; Dieu recevra leurs corps et ils jouiront d'un bonheur parfait. Voilà ce qu'enseigne l'Écriture ; gardons-nous donc d'inventer des âmes séparées, qui continueraient à vivre après la décomposition des corps. L'âme n'est pas une réalité distincte du corps et, par suite, l'existence d'une âme séparée est pure absurdité. A la mort, tout disparaît chez l'homme ; l'homme meurt tout entier ; mais le juste ne restera pas toujours dans le néant. Au jour de la résurrection générale, Dieu lui redonnera la vie. L'Écriture nous donne une haute idée de la puissance divine : soit que

nous vivions, soit que nous ressuscitions, nous devons voir en Dieu l'unique cause de notre vie. Dieu crée qui il veut, et il ressuscitera ceux qu'il aura choisis et prédestinés. Dieu est l'unique cause; il se suffit, et il n'a pas besoin, pour agir, des âmes séparées que les théologiens inventèrent, afin de permettre à l'Église romaine d'instituer son gouvernement (1).

***

Dieu est tout-puissant, et aucune force ne peut lui résister. Donc Dieu a le droit de commander, et l'homme, le devoir d'obéir. L'indépendance d'un être peut être supprimée de deux manières, ou par des liens corporels, et c'est ainsi que toutes les créatures suivent les lois naturelles, ou par la crainte. Le faible, qui n'éprouve aucun espoir de résister au fort, ne peut pas ne pas obéir. Devant Dieu, tout homme est faible ; et la crainte que nous ressentons devant l'immense force du Créateur, voilà le fondement de notre obligation vis-à-vis de Dieu ; nous devons obéir parce que Dieu est fort et parce que nous sommes faibles. La raison nous assure que nous devons nous soumettre à

(1) Supposito enim morientis hominis restare nihil præter cadaver ejus, nonne Deus qui hominem ex terra, verbo suo fecit vivere, eadem facilitate facere poterit ut cadaver mortuum reviviscat et vivat in æternum, eodem verbo. *Leviathan*, c. 44; p. 295.

plus fort que nous et qu'il ne faut pas regimber contre l'aiguillon (1).

Ce Dieu tout puissant nous devons l'honorer. Ne parlons pas présentement des devoirs particuliers, qui découlent des contrats que certains peuples ont passés avec leur Créateur ; mais considérons seulement les devoirs cultuels, qui découlent de notre nature. La force conquiert le respect ; elle excite l'admiration et, par son seul prestige, elle réunit autour d'elle une couronne d'adorateurs. Le Dieu tout puissant mérite donc notre respect et nos louanges ; sa force, que nulle autre force ne peut briser, doit être l'objet d'un culte de la part de toute créature. Nous devons nous réjouir de la force de Dieu ; nous devons le louer de posséder une force stable et éternelle. Honorer Dieu, c'est applaudir à sa force.

Le culte divin est privé ou public ; le premier, seul vraiment spontané et volontaire, se déploie dans le secret des demeures particulières ; le second, au contraire, comprend des rites et des chants publics, aussi est-ce l'État qui doit le

(1) Quod si jus regnandi habeat Deus ab omnipotentia sua, manifestum est, obligationem ad præstandam ipsi obedientiam incumbere hominibus propter imbecillitatem... Altera ubi tollitur spe et metu ; juxtaquam infirmior potentiori cui resistere se posse desperat non potest non obedire. A secundo hoc obligationis genere nascitur, hoc est a metu, sive imbecillitatis propriæ (respectu divinæ potentiæ) conscientia, quod in Regno Dei naturali ad obediendum Deo obligemur ; dictante scilicet ratione, omnibus Dei potentiam et providentiam agnoscentibus non esse calcitrandum contra stimulum. *De Cive*, XV, 7.

régler. Abandonné à l'initiative des individus, le culte deviendrait vite une cause de guerre ; l'un jugerait insensé ou indécent le culte public qu'observe son voisin ; d'où des querelles, puis des coups, enfin une guerre civile se déchaînerait. Il faut que l'État règle le culte, pour que la paix règne dans le pays.

Si nous observons fidèlement les ordres que Dieu nous donne, nous l'aimerons. Aimer Dieu, c'est lui obéir. Celui qui rêfuse de reconnaître l'existence de Dieu, celui qui attribue à Dieu des volontés ou des attributs absurdes, enfin celui qui n'adore pas Dieu selon les lois et les coutumes de son pays, tous ceux-là désobéissent à la raison, et, par conséquent, ils désobéissent à Dieu. Ils ne peuvent aimer Dieu sincèrement. L'amour de Dieu n'est pas un sentiment plus ou moins mystique, qui nous inspirerait un dégoût pour tout ce qui est fini, ce n'est pas un élan vers un au-delà mystérieux. L'amour de Dieu est un acte très rationnel et très sec de la volonté. L'amour véritable est obéissance, rien de plus.

***

L'idée de Dieu est d'ordinaire l'idée qui exprime et résume le mieux un système de philosophie. Aussi devons-nous caractériser avec soin la notion que Hobbes possède de Dieu. Sa théodicée révèle l'esprit fondamental de son œuvre.

Les multiples conceptions que l'humanité s'est formées de Dieu peuvent se ramener à quelques types. D'abord, Dieu est conçu comme une bonté qui se donne. La bonté, nous disent Alexandre de Halès et Raymond Lulle, est le concept le plus exact que nous puissions avoir de Dieu ; de cette notion de bonté, tous les autres attributs divins découlent ; la bonté est la raison d'être et de la Trinité et de la création. Le Père est bon, aussi ne veut-il pas jouir en égoïste de son propre bonheur; il veut communiquer à d'autres personnes sa noble vie et ses infinies richesses. Le Verbe, puis le Saint Esprit, sont le fruit de ce tourment divin. En Dieu, trois personnes existent, parce que la nature divine est trop bonne pour vivre isolée. La même bonté explique la création du monde extérieur ; les trois personnes de la Trinité ne veulent pas conserver le bonheur pour elles seules ; elles donnent l'existence à d'autres personnes, afin que la joie divine se répande sur un plus grand nombre d'heureux. Dieu ne crée pas pour lui, car il se suffit, et il n'a besoin de rien ; il crée par bonté, il crée pour nous, il crée pour faire des heureux.

Au Dieu de bonté s'oppose le Dieu d'Aristote. Dieu est conçu, par le précepteur d'Alexandre le Grand, comme un grand seigneur, qui vit retiré au centre le plus secret de son palais, abandon-

nant à des esclaves le soin des besognes matérielles. Dieu est l'acte pur ; il est une pensée qui se pense elle-même et qui ne pense qu'elle seule. Connaître d'autres êtres que soi, ce serait une imperfection pour la pensée divine. Seules des intelligences vacillantes peuvent connaître un monde qu'entraîne le tourbillon du devenir ; l'intelligence divine ne peut s'abaisser à jeter les yeux sur un spectacle misérable, elle ne peut contempler qu'un modèle immobile et parfait ; elle est le seul objet qui soit digne d'elle-même. Dieu ne connaît donc pas le monde et jamais il n'a créé. Mais le monde connaît Dieu ; les intelligences qui meuvent les sphères célestes et les pauvres âmes humaines soupçonnent qu'au-dessus d'elles vit une pensée lumineuse et calme, et elles éprouvent le désir de reproduire, autant qu'il est possible à leur nature, un peu de cette beauté divine. La vue de Dieu communique à l'univers entier un frisson qui jamais ne s'arrête ; c'est pour imiter Dieu que tous les êtres de la création s'agitent et se meuvent. — Le Dieu et le sage d'Aristote sont conçus sur le même modèle ; l'un et l'autre sont des riches Athéniens, impassibles et hautains, servis par de nombreux esclaves.

Enfin, Dieu peut être conçu comme la source inépuisable de l'être. De même que d'un filet d'eau s'échappent des flots toujours renaissants, qui s'étalent dans la plaine en de larges

nappes ; de même que du soleil jaillissent les multiples rayons qui emplissent les espaces ; de même que du germe imperceptible sort lentement l'arbre immense aux branches innombrables, ainsi le monde est sorti du Créateur. Dieu grandit et agit à la manière des plantes ; en lui, la vie bouillonne et une sorte de sève intérieure l'oblige à mettre au jour des formes toujours nouvelles. L'être divin est si riche, qu'il ne peut rester solitaire ; il déborde. Il déborde au dedans de lui-même, s'il est permis de parler ainsi ; et les trois personnes de la Trinité sont les magnifiques fleurs que la sève divine fait éclore. Puis, il déborde au dehors, et l'univers n'est pas autre chose que les gouttelettes échappées de l'océan divin et que l'espace et le temps ont éparpillées. Dieu est l'unité, mais une unité féconde. Le multiple sort de cette unité primitive et s'il offre encore quelque réalité, c'est qu'il conserve certains traits de l'Un ; un multiple qui ne symboliserait en aucune façon la perfection de l'Un, se confondrait avec le néant. Dieu est une nature, pour employer l'expression des scolastiques, et il agit comme les principes intérieurs des natures, il se déploie comme un germe.

Hobbes n'admet aucune de ces manières de concevoir Dieu. Pour lui, Dieu n'est pas une pensée intelligible ; et notre philosophe ne se rattache en aucune façon à la pensée grecque. Pas davantage,

Dieu n'est une bonté. Pour Hobbes, Dieu est une force qui agit arbitrairement ; c'est une matraque, rien de plus.

Or une telle conception de Dieu est grave chez un philosophe. Dieu étant l'être suprême, la nature qui lui est attribuée révèle la pensée intime qu'un auteur se forme sur l'intelligibilité dernière de la réalité. Dieu est-il présenté comme une pensée pure, on peut être certain que le philosophe croit fermement à la luminosité foncière du réel ; la raison est mise au cœur de toute chose ; nous pouvons avoir confiance, un jour ou l'autre la lumière éclairera l'univers entier; tout, ou du moins tout ce qui présente quelque intérêt, sera connu. Ce jour-là, l'homme sera devenu vraiment libre ; la vérité l'aura libéré de l'erreur, du vice ; et, par suite, tous les pouvoirs extérieurs qui forcent à l'observance de la vertu seront devenus inutiles. La vérité rend l'individu inviolable ; un être qui a conscience de posséder le vrai, a le droit de se dresser en face de l'utilité sociale, et il ose proclamer la maxime que Hobbes jugeait anarchiste : la conscience sincère et vraie doit être respectée de tous, même du prince.

Les philosophes qui voient Dieu sous l'aspect d'une plante qui germe, qui pousse et qui fleurit, versent facilement en un mysticisme plus ou moins vague ; ils veulent saisir, par une expérience intime, ce courant de vie divine qui jaillit de

l'être souverain, se répand par tout l'univers ; ils savent que les raisonnements les plus subtils sont impuissants pour atteindre ce but ; le raisonnement manie des concepts et les concepts ne représentent que des formes définies; c'est aux inspirations de sa conscience que le mystique est obligé de se confier pour trouver Dieu. Or, la conscience individuelle, c'est, selon Hobbes, la grande génératrice de guerres civiles. Elle s'appelle tour à tour puritanisme et presbytérianisme, calvinisme ou luthérianisme; ses vrais noms, ce sont illuminisme, ignorance et orgueil.

Voilà pourquoi notre philosophe n'a mis en son Dieu aucune intelligibilité ni aucune bonté; dans le Créateur, il n'a voulu voir qu'un être puissant et invincible. En plaçant au cœur le plus intime de la réalité un acte arbitraire et non justiciable de la vérité, il concevait Dieu comme il concevait son Roi terrestre ; et il croyait assurer la paix.

Dieu n'est une bonté. Pour Hobbes, Dieu est une force qui agit arbitrairement ; c'est une matraque, rien de plus.

Or une telle conception de Dieu est grave chez un philosophe. Dieu étant l'être suprême, la nature qui lui est attribuée révèle la pensée intime qu'un auteur se forme sur l'intelligibilité dernière de la réalité. Dieu est-il présenté comme une pensée pure, on peut être certain que le philosophe croit fermement à la luminosité foncière du réel ; la raison est mise au cœur de toute chose ; nous pouvons avoir confiance, un jour ou l'autre la lumière éclairera l'univers entier; tout, ou du moins tout ce qui présente quelque intérêt, sera connu. Ce jour-là, l'homme sera devenu vraiment libre ; la vérité l'aura libéré de l'erreur, du vice ; et, par suite, tous les pouvoirs extérieurs qui forcent à l'observance de la vertu seront devenus inutiles. La vérité rend l'individu inviolable ; un être qui a conscience de posséder le vrai, a le droit de se dresser en face de l'utilité sociale, et il ose proclamer la maxime que Hobbes jugeait anarchiste : la conscience sincère et vraie doit être respectée de tous, même du prince.

Les philosophes qui voient Dieu sous l'aspect d'une plante qui germe, qui pousse et qui fleurit, versent facilement en un mysticisme plus ou moins vague ; ils veulent saisir, par une expérience intime, ce courant de vie divine qui jaillit de

l'être souverain, se répand par tout l'univers ; ils savent que les raisonnements les plus subtils sont impuissants pour atteindre ce but ; le raisonnement manie des concepts et les concepts ne représentent que des formes définies; c'est aux inspirations de sa conscience que le mystique est obligé de se confier pour trouver Dieu. Or, la conscience individuelle, c'est, selon Hobbes, la grande génératrice de guerres civiles. Elle s'appelle tour à tour puritanisme et presbytérianisme, calvinisme ou luthérianisme; ses vrais noms, ce sont illuminisme, ignorance et orgueil.

Voilà pourquoi notre philosophe n'a mis en son Dieu aucune intelligibilité ni aucune bonté; dans le Créateur, il n'a voulu voir qu'un être puissant et invincible. En plaçant au cœur le plus intime de la réalité un acte arbitraire et non justiciable de la vérité, il concevait Dieu comme il concevait son Roi terrestre ; et il croyait assurer la paix.

CHAPITRE V

L'homme

Méthode de la psychologie. — Subjectivité des qualités sensibles. — La sensation est mouvement. — L'imagination ; les songes. — L'association des idées. — Le langage. — Le nominalisme de Hobbes ; jugement, raisonnement. — L'évidence. — Le plaisir. — Les passions. — La volonté.

« Pour se faire une idée du Droit Naturel et de la Politique, il est important de connaître la nature de l'homme » (1). Cependant, cette science si nécessaire n'existe pour ainsi dire pas ; tout ce qu'on a écrit sur son sujet n'a fait qu'accroître les doutes et les disputes. C'est qu'on a employé une mauvaise méthode ; on n'a pas pris soin de définir les termes employés et, l'orgueil de l'individu aidant, on est parvenu à introduire dans les vagues principes du début tout ce qui plaisait. D'où les erreurs psychologiques, d'où les erreurs politiques ; bref, d'où la guerre.

Le remède réside dans le choix d'une bonne méthode. Parmi les sciences une seule a progressé d'une façon continue et paisible, la mathématique ; elle le doit à l'excellence de sa méthode : principes rigoureusement définis, figures construites selon

(1) *De nat. humana*, I, 1. Sorbière II, 195.

des règles immuables, théorèmes déduits avec une force invincible. Le philosophe doit procéder à la manière des mathématiciens ; il doit ramener la doctrine de l'homme « aux règles infaillibles de la raison »; établir des principes que la passion ne puisse attaquer, puis élever l'édifice par degrés sur ces fondements solides; enfin, rendre inébranlables des vérités puisées dans la loi de nature (1). D'après ces règles, efforçons-nous de fonder la science de l'homme.

Commençons par étudier notre faculté de connaître. Toutes nos connaissances viennent de la sensation ; bien plus, elles sont des transformations plus ou moins compliquées de la sensation. La sensation constitue l'étoffe unique de notre savoir.

Sur la nature véritable de la sensation de graves erreurs sont universellement répandues, si bien que, dès le début, la science de la nature humaine se trouve irrémédiablement viciée. On croit que nos sens saisissent, étreignent une réalité extérieure ; ils apparaissent comme une main qui prend des objets ; par suite, on attribue une existence réelle et indépendante aux qualités qui forment l'objet de nos sensations. Les couleurs, les sons, les odeurs et les saveurs n'apparaissent pas comme de simples images qui n'existent qu'en notre esprit, ils sont érigés en choses par la plupart des hommes;

(1) *De natura humana*, Épître dédicatoire ; Sorb. II, 193.

et presque tous sont persuadés que les couleurs et les sons subsisteraient dans l'univers même si aucun œil ni aucune oreille n'étaient là pour les engendrer. C'est une grave erreur.

Les qualités sensibles n'existent que dans l'esprit qui les produit. Hors de nous, seul le mouvement existe; des corps étendus se déplacent silencieusement dans un espace sans couleur. La lumière et le bruit ne surgissent qu'à l'instant où les mouvements extérieurs viennent frapper notre cerveau. Cette vérité est facile à établir.

Souvent, nous voyons des couleurs là où aucun objet n'existe ; dans une eau calme ou dans un miroir, nous apercevons le soleil et les nuages ; soleil et nuages ne sont cependant ni dans l'eau, ni dans le miroir. Parfois, nous voyons deux objets, deux chandelles par exemple, alors qu'en fait il n'en existe qu'un. Voilà des expériences très simples, à la portée de tous ; elles sont fort instructives. Puisque nous voyons une couleur là où aucun objet, ni aucune couleur réelle n'existent, c'est que la couleur n'est pas une réalité indépendante de nous. En un mot, les qualités sensibles ne sont pas les propriétés des choses extérieures, ce sont de simples images ou fantômes engendrées par notre esprit. Elles n'existent qu'en nous, elles ne possèdent qu'une réalité subjective (1).

(1) Dans une lettre au marquis de Newcastle, Hobbes affirme avoir été convaincu de la subjectivité des qualités sensibles, dès 1630, avant d'avoir connu les écrits de Galilée, qui soutenaient la même thèse en 1623. (*Works*, VII, 468.)

Ces apparences, que notre esprit produit, se ramènent, comme tout ce qui existe, à du mouvement. Elles sont la traduction des mouvements infiniment compliqués qui s'effectuent dans notre organisme. Il suffit, en effet, que nous imprimions un mouvement quelconque à l'un des organes, pour qu'aussitôt surgissent couleurs et bruits. Pressons notre œil ou notre oreille, c'est-à-dire communiquons-leur un certain mouvement, et nous voyons aussitôt un papillotement de taches lumineuses, nous entendons un bourdonnement continu.

D'ailleurs, cette conclusion sur la nature des sensations est conforme à l'idée générale que nous nous sommes formée de l'univers. Hors de nous, la nature n'est qu'une immense machinerie, un emboîtement de mouvements ; chaque mouvement est commandé par un autre mouvement et provoque un mouvement nouveau. Les corps lumineux sont un mouvement rapide et perpétuel, ils palpitent comme la flamme ; les corps sonores vibrent et parfois leurs vibrations sont si fortes qu'ils se brisent. Ces mouvements extérieurs viennent frapper nos sens, ils les ébranlent et provoquent en eux des mouvements rapides ; lesquels se communiquent par les nerfs au cerveau, puis du cerveau ils vont jusqu'au cœur.

Le cœur réagit, et de lui partent de nouveaux mouvements (1). Saveurs, couleurs, tout ce que nous appelons qualités sensibles, ne sont rien de plus que ces mouvements issus du cœur ; nous les appelons sensations, mais ils ne sont, en leur essence propre, que du mouvement. Si la connaissance sensible nous apparaît comme l'image de quelque chose d'extérieur à nous, c'est que les mouvements qui la constituent tendent vers l'extérieur ; ils partent du cœur pour gagner la périphérie. Le mouvement explique la naissance et les caractères de l'image.

Puisque la sensation n'est rien de plus qu'une réaction mécanique de l'organisme, on ne voit pas

(1) Sur le lieu où s'effectue la sensation, Hobbes a varié d'opinion. Dans *Le Traité de la nature humaine*, il place la sensation dans le cerveau : « les conceptions et apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête », VII, 1. Trad. Sorbière II, 218. — Plus tard, dans le *De Corpore* (XXV, 4) et dans le *Leviathan* (I, p. 3), il place la sensation dans le cœur. Voici le passage du *Leviathan* : Causa sensionis est externum corpus sive objectum quod premit uniuscujusque organum proprium,... et premendo, mediantibus nervis et membranis, continuum efficit motum introrsum ad cerebrum, et inde ad cor ; unde nascitur cordis resistentia, et contrapressio, seu ἀντιτυπία, sive conatus cordis deliberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum ; qui motus propterea apparet tanquam aliquid externum. Cette opinion, dit Höffding (*Hist. de philo. mod.*, I, 287), lui a été certainement suggérée par les effets du sentiment liés à la sensation où le cœur joue un rôle capital ». — Höffding remarque également que « la subjectivité des qualités sensibles est chez Hobbes une conséquence de sa métaphysique du mouvement ». Et Brandt ajoute que, sa métaphysique du mouvement étant constitué en ses grandes lignes dès 1630, nous devons donc croire Hobbes lorsqu'il affirme être parvenu à cette vérité sans le secours de Galilée.

comment pourraient être réfutés les philosophes qui soutiennent que tous les corps sont doués de conscience. Tous les corps, en effet, reçoivent des chocs du dehors, puis ils réagissent ; c'est dire qu'ils possèdent tous les mouvements qui constituent essentiellement la sensation. Toutefois, ces sensations, si elles se produisent, ne sont utiles, ne deviennent véritablement des connaissances, que chez les corps assez bien constitués pour posséder un organe capable de conserver les mouvements passés ; sans mémoire, les sensations demeurent isolées, chacune disparaît sans laisser aucune trace après elle. Les corps éprouvent peut-être des sensations, le caillou sent peut-être le pied qui marche sur lui ; mais ils ne savent pas qu'ils ont ces sensations, car elles s'éteignent aussitôt qu'elles naissent ; et de cette poussière de sensations, jamais un mot ne peut surgir. Hobbes semble avoir soupçonné la loi de relativité sur laquelle insistent les psychologues modernes avec tant de force (1).

(1) Per sensionem vulgo intelligimus aliquam de rebus objectis per phantasmata dijudicationam ; phantamata scilicet comparando et distinguendo... (Sensioni), ut ei aliqua insita sit perpetuo phantasmatum varietas, ita ut aliud ab alio discerni possit. Si supponeremus enim esse hominem, oculis quidem claris cæterisque videndi organis recte se habentibus compositum, nullo autem alio sensu præditum, eumque ad eamdem rem eodem semper colore et specie sine ulla vel minima varietate apparentem obversum esse, mihi certe, quicquid dicant alii, non magis videre videretur, quam ego videor mihi per tactus organa sentire lacertorum meorum ossa... Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt. *De Corp.*, c. 25, 5. — Voir Hannequin, *Études d'histoire de la philosophie*, I, 167. Paris, 1908.

*
* *

« Comme une eau stagnante, mise en mouvement par une pierre qu'on y aura jetée, ou par un coup de vent, ne cesse pas de se mouvoir aussitôt que la pierre est tombée au fond ou dès que le vent cesse ; de même l'effet qu'un objet a produit sur le cerveau ne cesse pas aussitôt que cet objet cesse d'agir sur les organes (1). » Ces sortes de clapotis qui agitent le cerveau après la sensation, ce sont les images ou phantasmes. L'image est une sensation affaiblie (2).

Elle est affaiblie, parce que les nouveaux mouvements des nouvelles sensations contrarient perpétuellement, retardent, même arrêtent les mouvements de l'ancienne sensation. Mais, dans le sommeil, les sensations ne se produisent plus ; rien n'entrave donc les agitations du cerveau, aussi les images des rêves sont aussi fortes et aussi claires que les sensations de l'état de veille. Le sommeil nous permet d'étudier l'image à l'état pur, sans les affaiblissements qu'elle subit des interventions de l'extérieur.

La cause des songes réside dans « les actions ou les efforts des parties internes d'un homme sur son cerveau, efforts par lesquels les passages de la

(1) *Nat. humana*, III, 1 ; Sorb. II, 205.
(2) *Leviathan*, II, p. 5.

sensation engourdis par le sommeil sont restitués dans leur mouvement » (1). Durant la veille, une forte émotion de peur donne froid à certaines parties du corps, et la colère donne chaud ; réciproquement, durant le sommeil, une impression intérieure du froid fera naître la terreur et des images effrayantes; la chaleur suscitera la colère et l'image d'un ennemi. « En somme, les rêves sont l'inverse des imaginations à l'état de veille. Le mouvement, quand nous sommes éveillés, commence à un bout ; et quand nous rêvons, à un autre » (2).

Les rêves sont d'ordinaire incohérents. Alors que, durant la veille, « la pensée antécédente amène la subséquente ou en est la cause, de même que sur une table unie et sèche l'eau suit le doigt », durant le sommeil, les idées ne s'évoquent pas les unes les autres, elles se suivent au hasard. C'est qu'elles apparaissent selon les agitations du cerveau ; et le cerveau ne jouit pas, comme à l'état de veille, de son mouvement dans toutes ses parties ; il s'ébranle selon les poussées locales qu'il reçoit de l'intérieur ; les idées de nos songes manifestent ces agitations chaotiques du cerveau ; semblables aux étoiles qui se montrent à travers les nuages d'une nuit de tempête, les fantômes de la nuit ne manifestent pas l'ordre réel, ils se

(1) *Nat. humana*, III, 3 ; Sorb. II, 206.
(2) *Leviathan*, Antony, 13.

suivent selon le vol incertain des nuages qui traversent le cerveau.

L'incohérence est le seul caractère qui nous permet de distinguer le songe et la réalité ; un rêve parfaitement lié serait indiscernable, aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre un homme raconter quelquefois son rêve comme si c'était une vérité (1). Pour une raison analogue, un rêve très court est pris pour une vision ; la rapidité du songe empêche de remarquer ses contradictions internes. Si une image s'harmonise avec les affections du sujet, elle sera facilement regardée comme réelle ; un esprit en proie à une forte émotion confond souvent des images vives avec des êtres véritables ; aussi les hommes timorés ou superstitieux ne se promènent pas la nuit dans un cimetière, sans voir des ombres et des esprits.

Ces lois psychologiques ont eu, et ont encore, une grande portée sociale. Les habiles savent utiliser la difficulté où se trouvent les hommes de discerner entre le rêve et le réel ; ils entretiennent même une telle confusion, qui leur est grandement profitable. Si la croyance aux revenants a été introduite, ou du moins n'a pas été réfutée, c'est par calcul : cette superstition était, pour une autorité ecclésiastique, un moyen très efficace de gouvernement ; elle donnait crédit à la vertu des exor-

(1) *Nat. humana*, III, 10 ; Sorb. II, 212.

cismes, des signes de croix et de l'eau bénite. Si la crainte des spectres était abolie et abolie également la croyance aux songes prophétiques, les citoyens seraient plus disciplinés et la paix ne serait pas troublée par les ambitieux, qui se servent du nom de Dieu et des miracles imaginaires, pour satisfaire leurs passions égoïstes (1).

Notre imagination ne nous fait connaître rien de nouveau ; ses inventions les plus étonnantes sont toujours construites avec des matériaux anciens ; si nous pensons à une montagne d'or, c'est que nous avons déjà eu la sensation d'or et celle de montagne. L'imagination que nous appelons créatrice ne fait que combiner des sensations antérieures.

Mais elle se borne souvent à reproduire, d'une façon affaiblie et obscure, les sensations passées ; elle prend alors le nom de mémoire. Un souvenir et une sensation n'ont donc pas entre eux de différences de nature, ils sont tous deux une même image à des degrés différents de clarté. C'est même l'affaiblissement que nous constatons dans le souvenir qui nous permet de le discerner de la sensation. L'obscurité plus ou moins grande nous fait projeter l'image plus ou moins loin dans le passé ; la perception dans le temps est analogue à celle dans l'espace : « Voir un objet à une grande distance de lieu, ou se rappeler un objet à une

(1) *Leviathan*, II, p. 8.

grande distance de temps, c'est avoir des conceptions semblables de la chose; car il manque dans l'un et l'autre cas la distinction des parties » (1).

Les images semblent se succéder en notre esprit au hasard. Au milieu d'une conversation sur notre dernière guerre civile, un assistant demande tout à coup quelle était la valeur du denier romain (2). La question paraît insolite ; cependant un lien peut être découvert ; la guerre civile avait évoqué l'idée du roi livré à ses ennemis, puis celle du Christ livré à ses bourreaux, l'imagination avait suivi en sourdine la route qu'avaient déjà parcourue les sensations. La même cause explique toutes les associations ; saint André nous fait penser à saint Pierre, parce que nous avons vu ces deux noms accouplés dans la Sainte Écriture ; puis, le mot pierre, nous conduit à penser à des fondations, car toujours nous avons vu ensemble des pierres et des murs. Pour des raisons identiques, surgissent les images de maison, d'église, de peuple.

Une loi très simple explique donc les associations les plus extraordinaires : l'ordre des images est celui des sensations. Il n'est aucune transition entre nos idées qui ne se soit déjà produite entre les sensations ; les liaisons entre les états faibles, ou images, reproduisent les liaisons entre les états forts, ou sensations. La raison de cette loi est

(1) *Nat. humana*, III, 7 ; Sorb. II, 211.
(2) *Leviathan*, III, p. 9.

facile à comprendre ; les images sont les restes de la sensation ; elles sont le clapotis que cette dernière a produit dans le cerveau ; aussi les liens qui existaient entre les mouvements-causes subsistent entre les mouvements-effets.

L'expérience, voilà le mot qui explique l'ensemble des associations entre nos images. On dit qu'un homme possède de l'expérience, lorsqu'il a vu un grand nombre de fois certains conséquents suivre les mêmes antécédents. Il peut alors conjecturer ce que sera l'avenir, et, avec les concepts qu'il possède du passé, il construit ce que sera le futur. S'il a vu souvent le châtiment suivre l'offense, il augurera qu'il en sera de même. Les faits deviennent les signes les uns des autres, le nuage évoque l'image de la pluie, parce que, dans le passé, pluie et nuages ont toujours été liés.

Toutefois, l'expérience n'est pas une sagesse infaillible, et un fait n'est jamais le signe certain d'un autre fait. Les hommes ont vu jusqu'ici le jour succéder à la nuit, ils ne sont cependant pas en droit d'affirmer que cette successionrs a toujou eu lieu, ni qu'elle se produira toujours. « L'expérience ne fournit aucune conclusion universelle » (1).

*
* *

Innombrables sont les images qui bouillonnent en notre esprit ; aussi notre mémoire serait-elle

(1) *Nat. humana* IV, 9; Sorb. II, p. 217.

dans l'impossibilité de retrouver celles dont nous avons besoin, si nous n'employions un subterfuge. Pour retrouver un objet caché ou un rocher dangereux, le voyageur ou le matelot font des marques. « Une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement », afin de se rappeler un fait passé (1). Les noms sont les marques de nos images ; ils nous permettent de retrouver les idées auxquelles nous les avons attachés. Ainsi le mot *blanc* nous rappelle la qualité commune que nous avons remarquée en une multitude d'objets.

On peut définir ainsi le nom ou dénomination : un son de la voix de l'homme employé arbitrairement comme une marque destinée à rappeler à son esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé (2). Aucun lien naturel entre le mot et la chose ; c'est une décision arbitraire qui l'a institué. Cette expression : « arbitraire », dans la bouche d'un philosophe partisan d'un universel déterminisme, a étonné certains historiens (3) ; rien ne peut être laissé au hasard, disent-ils, dans un monde géométrique et le choix d'un mot devrait être la conséquence nécessaire de lois nécessaires, au même titre que les faits les plus importants ; le tremblement d'un

(1) *Nat. humana*, V, 1 ; Sorb. II, 220.
(2) *Ibid.*, V, 2 ; Sorb. II, 220.
(3) Lyon, *Philo. de Hobbes*, p. 49.

brin d'herbe, la formation des langues et la marche des astres sont filles d'une même nécessité. Une origine arbitraire du langage est une incohérence dans le système d'Hobbes. L'objection est juste, mais seulement en théorie. Spéculativement Hobbes est partisan d'un déterminisme cosmique absolu, et il est indéniable que l'arbitraire ne doit pas avoir de place dans son monde. Mais il n'est pas un philosophe désintéressé ; il spécule en vue de fins pratiques, c'est pour organiser la société politique qu'il étudie la nature du monde et la nature de l'homme. Or, nous le verrons, en politique, Hobbes est un absolutiste farouche. Au cœur de l'autorité sociale, comme au cœur du Dieu Créateur qu'il place à l'origine du monde, il met une force aveugle, du moins une force qui n'a pas à se légitimer en raison. Rien d'étonnant à ce qu'il manifeste en toutes ses théories la même attitude intellectuelle. Il suspend le langage à un acte arbitraire de l'homme, parce que sa passion d'autorité lui a fait déjà voir le monde comme un acte arbitraire d'un Créateur tout puissant et l'ordre social, comme l'œuvre d'une autorité qui, elle aussi, n'a pas à se légitimer. Hobbes voit le langage, cette organisation scientifique de nos images, comme le fils d'une autorité souveraine et arbitraire.

***

Les noms sont de deux espèces : positifs, s'ils désignent une qualité des choses ou des conceptions; privatifs, s'ils désignent un défaut, par exemple l'injuste ou non-juste, l'infini ou non-achevé, non fini. Ils sont encore divisés en individuels, tel le mot Socrate, et en universels ; les seconds indiquent la conception semblable que nous donnent plusieurs choses.

Les mots universels ont donné naissance aux erreurs les plus absurdes et aussi les plus funestes. « L'universalité d'un même nom donné à plusieurs choses, est cause que les hommes ont cru que ces choses étaient universelles elles-mêmes, et ont soutenu sérieusement qu'entre Pierre, Jean et le reste des hommes existants, qui ont été ou qui seront dans le monde, il devait y avoir quelque autre chose que nous appelons l'homme en général ; ils se sont trompés en prenant la dénomination générale ou universelle pour la chose qu'elle signifie » (1). Une métaphysique vide de sens se construisit sur cette erreur monstrueuse ; et, sous les nuées scolastiques, des hommes ambitieux organisèrent des complots contre la paix ; ils érigèrent l'individu en juge de l'État ou une église en pouvoir indépendant. Une erreur est toujours génératrice de guerre.

(1) *Nat. humana*, V, 6; Sorb. II, 222.

Tout ce qui existe en dehors des noms est individuel; seul, le mot est universel, ou, pour parler plus exactement, indéfini, car il laisse à celui qui nous entend la faculté de l'appliquer à tel ou tel objet individuel. Socrate, mot particulier, ne peut s'appliquer qu'à un seul individu; le mot *homme*, au contraire, peut désigner n'importe lequel des hommes qui ont existé ou qui existeront ; libre à mon auditeur de choisir, parmi la multitude innombrable des hommes, celui auquel il attribuera le mot qu'il vient d'entendre.

Les mots solidifient nos images trop fluentes ; ils nous permettent d'atteindre la réalité qui se trouve au cœur du monde sensible ; grâce aux mots, l'homme peut analyser les faits et découvrir l'élément dernier qui les constitue, le mouvement. Le mot est le père de la science ; sans les mots, l'homme demeurerait, comme les animaux, incapable de toute connaissance raisonnée. C'est, en effet, aux mots que nous devons le pouvoir de compter. Or, compter est l'acte fondamental dont les différentes combinaisons constituent toutes les démarches du savant. L'univers est une agglomération de mouvements ; la science est une addition d'images (1).

Le jugement consiste à additionner deux mots ; on additionne homme et raisonnable et l'on dit :

(1) *De homine*, V, p. 20, éd. 1668.

l'homme est raisonnable. Pour que l'addition soit légitime, c'est-à-dire pour que le jugement soit vrai, il faut que le second terme soit compris dans le sujet ; le premier terme, homme, désigne une réalité globale dont le second terme, raisonnable, n'indique qu'un des aspects (1).

Raisonner, c'est additionner plusieurs jugements, c'est donc additionner plusieurs images. Le syllogisme, qui est la forme parfaite du raisonnement, ne consiste pas à faire sortir des prémisses la conclusion qu'elles impliquent ; il ne ressemble en rien à la génération d'une essence, quoi qu'en ait dit Aristote. Le syllogisme est une opération moins mystérieuse ; ainsi que nous l'avons déjà expliqué, il fait voir clairement que trois concepts ou images s'appliquent à un même objet. Le syllogisme est une simple addition (2).

(1) Propositio significat ordinem tantum eorum quæ in eadem idea hominis observantur unum post aliud, ut ad orationem hanc *Homo* est *Animal*, unicam habemus ideam et si in ea idea prius id consideratur propter quod vocatur homo, posterius vero id propter quod vocatur animal. *De Corp.*, III, 9, p. 333, éd. 1668.

(2) Syllogismo directo cogitatio in animo respondens, est hujusmodi : primo concipitur phantasma rei nominatæ cum accidente sive affectu ejus propter quem appellatur eo nomine quod est in minore propositione subjectum ; deiude animo occurrit phantasma ejusdem rei cum accidente sive affectu propter quem eo nomine appellatur quod est in eadem propositione prædicatum. Tertio redit cogitatio sursus ad rem nominatam, cum affectu propter quem eo nomine appellatur quod est in prædicato propositionis majoris. Postremo cum meminerit eos affectus esse omnes unius et ejusdem rei, concludit tria illa nomina ejusdem quoque rei esse nomina ; hoc est conclusionem esse veram. *De Corp*, IV, 8, p. 27, éd. 1668.

Le raisonnement étend singulièrement notre connaissance. Si nous étions réduits à posséder des images sans aucun mot, nous n'atteindrions aucune vérité universelle ; nous aurions pu constater une fois, en mesurant un triangle donné, que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, nous serions obligés de recommencer la même opération sur chaque triangle qui nous serait présenté. Au contraire, avons-nous des mots, nous remarquons aisément que cette égalité à deux droits ne dépend, ni de la longueur des côtés, ni d'aucune propriété particulière à tel ou tel triangle, mais seulement de ce que les côtés sont des lignes droites, et que les angles sont au nombre de trois. Or, à une figure formée par trois droites qui se coupent, nous avons donné le nom de triangle. Donc nous pouvons sans aucune crainte énoncer cette proposition universelle : les angles du triangle sont égaux à deux droits (1).

Pour manier les mots d'une façon utile et les additionner conformément à la vérité, il faut veiller à toujours posséder l'évidence. L'évidence d'un mot, c'est la vision claire des réalités qu'il désigne ; « c'est la concomitance de la vision d'un homme avec les mots qui signifient cette conception dans l'acte du raisonnement » (2).

(1) *Leviathan*, IV, p. 15.
(2) *Nat. humana*, VI, 3 ; tr. Sorb. II, 214.

Sans évidence, les mots ne sont que des bruits produits par le mouvement des lèvres ; ils n'ont aucune signification.

Les mots sont des jetons ; les sages voient toujours ce qu'ils représentent ; mais les sots les agitent sans penser à ce qu'ils désignent ; il leur suffit qu'un mot soit couvert du nom d'Aristote, de Cicéron ou de Thomas d'Aquin (1). Ces manieurs de mots croient posséder la vérité, ils ne possèdent que le néant. « En effet, si les mots suffisaient, on parviendrait à enseigner à un perroquet à connaître et à dire la vérité. L'évidence est pour la vérité ce que la sève est pour l'arbre ; tant que cette sève s'élève dans le tronc et circule dans les branches, elle les tient en vie, mais ils meurent dès que la sève les abandonne, attendu que l'évidence qui consiste à penser ce que nous disons, est la vie de la vérité » (2).

Durant de longs siècles, les philosophes ont accumulé les mots, sans jamais chercher exactement ce qu'ils signifiaient. Le géomètre définissait ses principes ; le philosophe, non. Aussi n'est-il pas d'absurdité, nous affirme Cicéron, qui n'ait été dite par un philosophe ; ce jugement sévère n'a pas cessé d'être vrai ; des livres entiers ont été écrits, en ces derniers siècles, sur des mots complètement vides de sens, tels les mots transsubstantiation, consubstantiation, instant permanent (1). Le plus grand malheur de ces débauches verbales n'est pas l'erreur scientifique, c'est le germe de guerre qu'elles contiennent. Toujours un ambitieux se trouve, qui sait utiliser pour ses fins personnelles les nuées qui obscurcissent l'esprit des hommes. La transubsstatiation favorise le pouvoir des prêtres romains et la connaissance mystique d'un Dieu infini a déchaîné par le monde bien des illuminés. L'absurde engendre toujours des troubles sociaux et, pour fonder la paix, il faut, d'abord, établir la vraie science.

(1) *Leviathan*, IV, p. 17.
(2) *Nat. humana*, VI, 3; tr. Sorb. II, 215.

Hobbes construit sa psychologie en mathématicien. Donner arbitrairement des noms aux choses, puis, cette convention faite, additionner les mots en respectant les règles posées au début : voilà la marche que doivent suivre les sages. C'est la marche que suivent les algébristes. On est libre de poser telle ou telle définition à l'origine de l'algèbre ; d'admettre ou non des nombres négatifs ou des nombres complexes; mais, la définition admise, il faut la respecter. Hobbes a assimilé avec une intrépidité admirable toutes les démarches de l'intelligence humaine à des transformations de formules algébriques. Mais la pensée elle-même, cette force qui se transforme sans cesse, qui s'élance, choisit, cherche, souffre

(1) *Leviathan*, V, p. 22.

et triomphe, est-ce que Hobbes ne la laisse pas échapper pour ne s'attacher qu'aux traces, les mots, qu'elle laisse après elle? Peut-être va-t-il la découvrir en s'appliquant à l'étude de ce que l'homme possède de plus intérieur : les passions et la volonté.

***

On a vu « que les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête ; ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on appelle vital » (1). Avec un mouvement contrarié ou favorisé, Hobbes va construire toute sa psychologie des passions.

Un mouvement qui favorise les fonctions vitales, s'appelle plaisir ; il s'appelle encore amour, si, au lieu de le considérer en lui-même, on l'envisage dans son rapport avec l'objet qui l'excite. Aimer c'est, alors qu'on éprouve un plaisir, penser à la cause de ce plaisir (2).

Puisque aimer et jouir sont des mouvements, ni aimer, ni jouir ne sont des états permanents ; ils sont penchés vers l'avenir ; essentiellement ils sont tendance. « Il ne faut donc pas être émerveillés que les désirs des hommes aillent en augmentant à mesure qu'ils acquièrent plus de richesses, d'honneurs ou de pouvoir » (1). Néron se fait musicien et Commode, gladiateur : c'est que parvenus à la plénitude de la puissance, ils restent inassouvis et leur désir les pousse vers des plaisirs nouveaux.

(1) *Nat. humana*, VII, 1; tr. Sorb. II, 218.
(2) *Nat. humana*, VII, 6; tr. Sorb. II, 221.

L'objet qui suscite en nous le plaisir, nous l'appelons bon ; mauvais, celui qui suscite la douleur. Bien ou mal, ce sont des termes relatifs à nos besoins. Nous parlons quelquefois de bonté absolue, ces mots ne signifient rien. La bonté absolue n'existe pas ; elle ne peut exister ; un objet n'est bon que relativement à tel individu. Ce que l'on appelle bon, un autre l'appelle mauvais. La bonté des choses n'est pas une propriété intrinsèque, elle dépend du tempérament des individus.

Très nombreux sont les objets agréables ; très variées sont les manières dont ils agissent sur nous ; aussi ne faut-il pas nous étonner des nuances infinies de nos sentiments ou de nos passions. Les plaisirs sont sensuels s'ils sont constitués par des mouvements qui favorisent les fonctions corporelles, nutrition ou génération ; aux plaisirs sensuels il faut également rattacher certains plaisirs de l'ouïe ou de la vue, à savoir les visions ou auditions qui résultent d'un exercice harmonieux

(1) *Leviathan*, VI, p. 30 ; — *Nat. humana*, XII, p. 268 ; tr. Sorb.; — *De corp.*, XXV, 13, p. 202.

et triomphe, est-ce que Hobbes ne la laisse pas échapper pour ne s'attacher qu'aux traces, les mots, qu'elle laisse après elle? Peut-être va-t-il la découvrir en s'appliquant à l'étude de ce que l'homme possède de plus intérieur : les passions et la volonté.

***

On a vu « que les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête ; ce mouvement ne s'arrêtant point là, mais communiquant au cœur, doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on appelle vital » (1). Avec un mouvement contrarié ou favorisé, Hobbes va construire toute sa psychologie des passions.

Un mouvement qui favorise les fonctions vitales, s'appelle plaisir ; il s'appelle encore amour, si, au lieu de le considérer en lui-même, on l'envisage dans son rapport avec l'objet qui l'excite. Aimer c'est, alors qu'on éprouve un plaisir, penser à la cause de ce plaisir (2).

Puisque aimer et jouir sont des mouvements, ni aimer, ni jouir ne sont des états permanents ; ils sont penchés vers l'avenir ; essentiellement ils sont tendance. « Il ne faut donc pas être émerveillés que les désirs des hommes aillent en augmen-

(1) *Nat. humana*, VII, 1; tr. Sorb. II, 218.
(2) *Nat. humana*, VII, 6; tr. Sorb. II, 221.

tant à mesure qu'ils acquièrent plus de richesses, d'honneurs ou de pouvoir » (1). Néron se fait musicien et Commode, gladiateur : c'est que parvenus à la plénitude de la puissance, ils restent inassouvis et leur désir les pousse vers des plaisirs nouveaux.

L'objet qui suscite en nous le plaisir, nous l'appelons bon ; mauvais, celui qui suscite la douleur. Bien ou mal, ce sont des termes relatifs à nos besoins. Nous parlons quelquefois de bonté absolue, ces mots ne signifient rien. La bonté absolue n'existe pas ; elle ne peut exister ; un objet n'est bon que relativement à tel individu. Ce que l'on appelle bon, un autre l'appelle mauvais. La bonté des choses n'est pas une propriété intrinsèque, elle dépend du tempérament des individus.

Très nombreux sont les objets agréables ; très variées sont les manières dont ils agissent sur nous ; aussi ne faut-il pas nous étonner des nuances infinies de nos sentiments ou de nos passions. Les plaisirs sont sensuels s'ils sont constitués par des mouvements qui favorisent les fonctions corporelles, nutrition ou génération ; aux plaisirs sensuels il faut également rattacher certains plaisirs de l'ouïe ou de la vue, à savoir les visions ou auditions qui résultent d'un exercice harmonieux

(1) *Leviathan*, VI, p. 30 ; — *Nat. humana*, XII, p. 268 ; tr. Sorb.; — *De corp.*, XXV, 13, p. 202.

de l'organe ; c'est ainsi que Galilée a très bien montré que deux sons qui diffèrent d'une quinte plaisent à l'oreille, parce qu'ils nous affectent d'une égalité après deux inégalités. Toutefois, il est bien difficile de comprendre pourquoi telle succession de sons produit un air plus agréable qu'un autre ; peut-être faut-il recourir aux passions que cet air imite ou reproduit ; alors le plaisir de la musique devient un plaisir de l'esprit.

Les plaisirs de l'esprit ne sont réalisés en aucun organe; ordinairement, ils impliquent la notion d'avenir ou un jugement de l'intelligence. Ils mettent encore en œuvre une notion assez complexe : la notion de pouvoir. Ce mot embrasse les facultés du corps, nutritives, génératrices ou motrices, aussi bien que les facultés de l'esprit et que les richesses. Honorer quelqu'un, c'est avouer son pouvoir. On honore la beauté, parce qu'elle est un signe du pouvoir générateur; les richesses sont honorées comme les signes du pouvoir qu'il a fallu pour les acquérir ; la noblesse est honorable comme un signe du pouvoir qu'ont eu les ancêtres; la bonne fortune, comme un signe de la faveur du Tout-Puissant.

La conception de notre propre pouvoir produit en nous un sentiment intérieur de complaisance, un véritable triomphe de l'esprit : c'est la gloire. Appelée orgueil par ceux à qui elle déplaît, elle est nommée juste appréciation de soi-même par

ceux à qui elle plaît. La gloire est juste, lorsqu'elle repose sur une appréciation exacte de notre pouvoir ; vaine, lorsqu'elle se fonde sur des actions que nous n'avons point faites et des facultés que nous ne possédons pas ; telle, la mouche, qui, placée sur l'essieu d'une voiture, se glorifiait de la poussière qu'elle soulevait sur la route.

La passion contraire à la gloire est produite par l'idée de notre faiblesse. Humilité pour les uns, elle est bassesse pour les autres. Bien fondée, elle empêche d'entreprendre des œuvres extravagantes ; mal fondée, elle réduit à l'impuissance et empêche d'agir.

Le courage est le mépris d'un danger qui se dresse dans la voie qui conduit à une fin, c'est-à-dire à un objet agréable ; la colère, ou courage subit, est le désir de vaincre une opposition présente. Le repentir est une passion produite par la connaissance qu'une de nos actions passées n'est point propre à conduire au but proposé. L'espérance est l'attente d'un bien à venir ; la crainte, d'un mal futur.

La pitié est « l'imagination d'un malheur futur pour nous-même, produite par le sentiment du malheur d'un autre » ; la pitié est plus forte, lorsque nous voyons la souffrance tomber sur un innocent, car nous croyons alors plus facilement que pareil malheur peut nous arriver. La dureté de cœur, passion contraire à la pitié,

provient ou de la lenteur de notre imagination, ou de la conviction où nous sommes d'être à l'abri de semblables infortunes.

L'amour, qui tient une si grande place chez les poètes, est composé de deux appétits différents. D'abord, l'amour est un désir de plaire, et ce désir est un plaisir de l'esprit, car il consiste dans l'imagination du pouvoir que l'on a de donner du plaisir à un autre. Ensuite, l'amour est un désir qu'un sexe a de l'autre ; c'est un besoin, au même titre que la faim ; la personne qui aime a conscience d'avoir besoin de la personne qu'elle désire et qu'elle espère posséder.

L'amour désigne parfois une passion fort différente, et que l'on doit appeler bienveillance ou charité. Ce sentiment est la conception qu'un homme a de pouvoir, non seulement accomplir ses propres désirs, mais encore assister les autres dans l'accomplissement des leurs. La charité résulte de la plus haute notion qu'un homme puisse avoir de son pouvoir ; c'est, par suite, la passion qui donne le plus de plaisir.

Nos passions se traduisent parfois sur notre visage par des rires ou des pleurs. Le rire est « un mouvement subit de vanité produit pas une conception soudaine de quelque avantage personnel, comparé à une faiblesse que nous remarquons actuellement chez les autres, ou que nous avions auparavant ». On rit des défauts des autres, parce

qu'ils font ressortir nos perfections ; on rit d'une plaisanterie, qui révèle quelque absurdité. Pour divertir sans offenser, il faut mettre en jeu des absurdités, et ne jamais parler des personnes ; alors « toute la compagnie peut se joindre à la risée ». Celui qui rit seul excite la jalousie des autres, il les inquiète, car il les oblige à s'examiner.

Les pleurs sont dus à un mécontentement soudain de nous-mêmes. Les enfants pleurent facilement, car ils sont persuadés qu'on ne doit jamais s'opposer à leurs désirs; pour la même raison, les femmes pleurent plus que les hommes ; elles sont moins accoutumées à la contradiction; et elles sont habituées à mesurer leur propre pouvoir d'après celui de ceux qui les protègent.

Un désir suffit parfois à entraîner une action, et nous disons alors que nous agissons par passion ou par instinct. Parfois, le désir suscite la conception d'un mal ; un désir opposé surgit aussitôt, puis une multitude d'autres. La délibération est constituée par cette lutte de tendances ou d'appétits ; elle dure aussi longtemps qu'il est en notre pouvoir de ne pas faire l'action, c'est-à-dire aussi longtemps que les désirs et les craintes se succèdent en nous. Lorsqu'elle se termine, le dernier désir, celui qui entraîne l'action, s'appelle volonté.

L'acte de volonté n'a donc rien de mystérieux,

il n'implique aucun pouvoir spirituel de l'âme sur les passions ; c'est un appétit, comme tous les autres appétits, et ce qui fait qu'on lui donne un nom spécial, qu'on l'appelle volition, décision, volonté, c'est qu'il est venu le dernier.

La liberté, au sens des métaphysiciens et des révolutionnaires, n'existe pas plus chez l'homme que chez l'animal. Impossible et absurde qu'un acte ne soit pas nécessité par un acte antécédent ; tout est mouvement, même nos pensées, et un mouvement a toujours sa cause dans un mouvement précédent. Une action que l'on suppose jaillir dans la série des phénomènes, sans être une transformation nécessaire des phénomènes environnants, est un pur non-sens ; on peut en parler, mais on ne peut, lorsqu'on en parle, comprendre ce que l'on dit.

La liberté véritable, celle dont peuvent jouir l'homme et les animaux, c'est l'absence d'obstacles extérieurs à l'action. La rivière est libre de couler entre les rives de son lit, lorsqu'elle ne rencontre aucun obstacle ; elle n'est pas libre de déborder dans la plaine ; quant à une liberté qui la laisserait indifférente de couler ou de ne pas couler, de remonter vers sa source ou de descendre vers l'océan, cette liberté ne répond à aucun pouvoir possédé par l'eau de la rivière ; elle est un mot qui ne couvre aucune réalité ; elle est une absurdité. La liberté, c'est un pouvoir qu'aucun

obstacle n'arrête ; ce n'est pas la contradiction d'un pouvoir indéterminé (1).

Déterminisme universel, voilà les mots qui semblent le mieux résumer la psychologie de Hobbes, et ils refusent froidement à l'individu humain une réalité digne de ce nom. Des mouvements qui s'engrènent et qui se reflètent en des pensées ou des affections ; voilà l'homme. Tout ce qui est conscience, tout ce qui possède une vie intérieure, tout cela n'a pas de place dans la doctrine hobbienne. L'homme n'a pas plus d'individualité que la pièce d'une machine ; il est un bloc de mouvements, et ce bloc est une partie de l'immense système du monde. On peut prévoir que la morale et la politique de notre philosophe n'auront d'autre intention que de sauvegarder l'ordre de l'ensemble, et qu'elles s'inquiéteront peu des droits individuels.

(1) *Of Liberty and necessity ; Works*, édit. Moles, IV, 273.

CHAPITRE VI

Le droit naturel

Les conséquences de l'ignorance. — L'homme n'est pas un animal social ; la société est un produit artificiel. — L'état de nature. — Les lois de nature. — Insuffisance des lois de nature pour assurer la paix.

L'ignorance des causes est néfaste en toutes les sciences, elle est surtout néfaste dans les sciences morales. C'est elle qui rend les hommes incapables de découvrir les auteurs responsables de leurs maux ; aveuglés par une colère stupide, ils s'attaquent à des agents subalternes ; ils reprochent les impôts trop lourds et les guerres trop nombreuses à des hommes qui sont parfaitement innocents de ces crimes. Quant au coupable, il demeure impuni, le peuple ne le connaît même pas. C'est encore l'ignorance qui asservit les hommes aux coutumes que le hasard des circonstances a produites ; et si l'obéissance traditionnelle devient trop pénible ou trop évidemment néfaste, la raison, que les hommes allèguent alors, n'est qu'une passion déguisée ; c'est une raison qui n'a rien de raisonnable.

On devine le profit que les ambitieux ou les

canailles savent tirer du désarroi des intelligences. Une science solidement constituée serait à peine assez forte pour arrêter les passions humaines ; et on peut croire que les livres de géométrie auraient été brûlés ou réfutés, s'ils s'étaient opposés à quelque intérêt. Combien plus facilement, la passion brise ou ploie à son gré des opinions morales, qui ne jettent aucune racine profonde dans notre raison véritable. Rien n'arrête les entreprises des charlatans ou des illuminés ; un fou peut ameuter des foules qu'aucune science n'éclaire; et, au nom de l'Écriture Sainte, il peut leur persuader qu'elles possèdent le droit de juger leur roi, et même de le condamner. La conscience individuelle s'érige en chef universel, et l'anarchie ruine la société (1). Les guerres civiles, qui ont déchiré l'Angleterre pendant de longues années, sont, en toute rigueur, le fruit naturel de l'ignorance des lois morales et sociales. Laissons subsister l'ignorance et, tôt ou tard, ces horribles guerres

(1) Si propositio hæc Euclidis, tres anguli triangulis æquales sunt duobus rectis, utilitati eorum, qui dominabantur contraria fuisset, non dubito quin illa, si non disputata, suppressa tamen fuisset..... Ab ignoratione causarum remotarum, fit ut eventus omnes imputent homines causis immediatis et instrumentalibus ; causas enim alias nullas vident... Ignoratio causarum physicarum credulitatem gignit, eo usque aliquando, ut ea credantur quæ sunt impossibilia. Credulitas autem, quia maxima pars hominum in congressibus auscultari sibi amat, credulum mendacem plerumque facit : itaque ignorantia ipsa sine alia pravitate hominem non solum ad mendacia credenda, sed etiam ad narranda, et quandoque etiam ad excogitanda aptum reddet. — *Leviathan*, c. 11, p. 53.

reprendront. Seule, la vérité, scientifiquement établie et prouvée, peut fonder solidement la paix. Efforçons-nous donc de construire la morale avec une méthode semblable à celle qu'emploient si fructueusement les géomètres.

La première erreur que nous devons repousser est celle que la plupart des moralistes, depuis Aristote, placent au début de leurs traités. L'homme est naturellement social, affirment-ils ; il apporte en naissant une tendance à vivre en société. Cette assertion provient d'une trop légère connaissance de la nature humaine. L'examen des causes pour lesquelles les hommes s'assemblent, nous montre que la société est une institution créée par la volonté humaine (1).

Si les hommes s'aimaient naturellement, il n'y aurait aucune raison pour que chacun n'aimât point le premier venu; or, cet inconnu, nous ne l'aimons pas, nous le craignons : le soir, nous fermons les volets et barricadons la porte ; nous emportons notre épée lorsque nous partons en voyage. L'homme, en tant qu'homme, n'est pas l'objet de notre recherche ; nous ne désirons la compagnie de nos semblables que pour des motifs intéressés. Les membres d'une société commerciale s'aident mutuellement à développer leurs fortunes, et les habitants d'un palais royal, sans éprouver les uns pour les autres la moindre affection, restent polis entre eux uniquement par intérêt (1).

(1) Eorum qui de rebus publicis aliquid conscripserunt, maxima pars vel supponunt vel petunt vel postulant, hominem esse animal aptum natum ad societatem, græci dicunt Ζῶον πολιτικὸν. *De Cive*, I, 2.

La société est un produit artificiel. Pour quel but a-t-elle été fabriquée ? la réponse à cette question capitale exige que nous déterminions l'état naturel de l'homme. Le droit naturel fixé, le droit politique sera plus aisé à établir.

Toute considération sociale écartée, c'est-à-dire selon la nature, tous les hommes sont égaux entre eux. La preuve de cette assertion est aisée : « Ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales; or, ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales ». Et cette égalité naturelle des hommes explique la crainte qu'ils ont les uns des autres. D'un être qui peut me tuer et dont la volonté m'est hostile, je dois tout redouter (2).

Selon le droit de nature, chacun des individus possède la liberté de préserver sa propre vie. Or, cette vie est menacée de tous les côtés ; l'individu est plongé dans un milieu hostile. La guerre de tous contre tous, voilà une loi constante et uni-

(1) Statuendum igitur magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a metuo metu exstitisse. *De Cive*, I, 2, in fine.

(2) Sunt igitur omnes homines natura inter se æquales. Inæqualitas quæ nunc est a lege civili introducta est. *De Cive*, I, 3.

verselle de la nature. Si l'individu veut triompher des attaques de ses semblables, aucun moyen n'est à négliger. Tout peut être un ennemi, et tout peut devenir un moyen de défense ; « il s'ensuit que dans une telle condition, chacun a droit sur toutes choses, même sur le corps des autres ».

Des individus égaux, indépendants les uns des autres, et dont chacun possède le droit absolu et sans limite de défendre sa vie : voilà l'état naturel des hommes. Les mots de justice et de droit ne signifient alors rien autre chose que la liberté, pour chacun, d'user de sa force conformément à la raison. Du moment qu'elle est utile à la défense, une action est bonne. La raison ne nous dit qu'une chose : conserver notre vie par tous les moyens. Seul, l'individu est juge de ce qui est utile ou non à sa propre conservation. « L'utilité est la règle du droit » (1).

Chacun a le droit d'attaquer et chacun a le droit de se défendre. La méfiance est universelle, et un voisin apparaît toujours comme un ennemi possible. Le fort asservit les faibles ; et, comme sa propre utilité est la règle suprême de sa conduite, il possède tous les droits. « Celui qui a en sa puissance et à sa disposition un autre qui ne peut pas lui résister par la faiblesse de son âge ou de ses orces, peut par le droit de nature prendre de

(1) In statu naturæ mensuram juris esse utilitatem. *De Cive*, I, 15.

lui toutes les assurances qu'il jugera nécessaires pour l'avoir à l'avenir en sa disposition et en son pouvoir » (1). Pardonner à un ennemi, épargner un faible, c'est une grave imprudence ; car, demain peut-être, cet homme, à qui vous avez laissé quelques forces, vous attaquera ; il se servira contre vous des griffes que vous avez eu la folie de ne pas couper. « Celui à la force duquel on ne peut pas résister, a dans l'état de nature le droit de faire tout ce que bon lui semble ».

Cet état de guerre universelle engendre les pires misères. Aucune industrie ne peut naître, car les fruits du travail ne sont pas assurés ; la terre n'est pas cultivée et aucune flotte n'apporte les richesses d'outre-mer ; pas de navires et pas de maisons confortables, l'homme est réduit à vivre misérable dans des huttes ou des cavernes. La science ne peut se développer : la géographie qui décrit la figure de la terre est complètement ignorée, la vie artistique et littéraire, nulle. L'homme ne s'adonne pas à des travaux de longue haleine ; menacé par la mort à chaque instant, il vit craintif, solitaire, pauvre et sale, comme une bête fauve (2).

(I) *Du Corps polit.*, I, 13. Tr. Sorb., II, 6.

(2) Nullus terræ cultus, nulla navigatio, ædificia commoda nulla, instrumenta quibus quæ majoribus indigent viribus moveantur nulla, faciei telluris cognitio nulla, temporum computatio nulla, nullæ artes, neque societas ; sed quod gravissimum est, mortis violente metus, et periculum perpetuum, vitaque hominum solitaria, indiga, bruta et brevis. *Leviathan*, c. 13.

***

La raison, qui nous dit de conserver et défendre notre propre existence, ne pourrait approuver l'état de guerre, sans se contredire. Aussi nous prescrit-elle de rechercher la paix. Dans ce but, elle nous donne vingt commandements, qui constituent ce qu'on a appelé la loi naturelle. Œuvre de la raison, et non, comme on l'a faussement cru, fruit du consentement universel des peuples (1), la loi naturelle est immuable et éternelle ; jamais ce qu'elle défend ne peut devenir licite ; elle plane, inviolable au-dessus de toutes les lois positives, dont l'unique raison est de la rendre applicable aux faits.

La loi fondamentale, celle dont toutes les autres découlent, « nous enseigne de chercher la paix, dès qu'il y a quelque espérance de la rencontrer, ou de nous préparer à la guerre, s'il nous est impossible de l'obtenir » (2). La paix acquise par des pactes ou par des combats, voilà le but qu'impose la raison. Voici maintenant les différentes lois plus particulières qui sont les conséquences nécessaires de la loi fondamentale :

(1) *Du corps pol.*, c. II, 1 ; Sorb. II, 8.
(2) Quærendam esse pacem, quatenus habendæ ejus spes aliqua affulserit ; ubi haberi ea non potest, quærenda esse belli auxilia rectæ rationis dictamen est, hoc est lex naturæ. *De Cive*, I, 15.

Chacun, après avoir pourvu à sa sécurité personnelle, doit céder son droit sur tout ce qui existe, à ceux qui sont disposés à faire une semblable renonciation. Se contenter de la liberté qu'on voudrait voir exercer chez les autres (1), c'est une condition nécessaire de paix. En effet, si chacun retenait le droit qu'il a sur toutes choses, il s'ensuivrait que les invasions et les attaques seraient également légitimes ; et la guerre universelle recommencerait (2). La cession du droit peut se faire de deux manières : ou l'on déclare qu'on renonce à l'usage de tel ou tel droit, sans désigner aucun bénéficiaire ; ou bien l'on transfère à quelqu'un le droit que l'on possédait. Cette translation ne confère au titulaire aucun droit nouveau, ce qui serait impossible, puisque, dans l'état de nature, les droits de chacun sont illimités ; mais elle assure le bénéficiaire de la non-résistance du transmetteur (3). Ce dernier s'écarte de la route du premier, à qui il laisse la possibilité de jouir, sans aucune entrave, du droit naturel. La translation des droits, une fois acceptée de part et d'autre et exprimée par des signes visibles, constitue un pacte.

On doit observer les pactes conclus, sous peine de commettre une injustice : telle est la seconde loi

(1) *Leviathan*, c. 14.
(2) *De Cive*, II, 3.
(3) *De Cive*, II, 4. — *Leviathan*, c. 4 ; tr. Anthony, I, 215.

de nature (1). Violer sa parole, alors qu'on l'a donnée, c'est ne plus vouloir ce que, précédemment, on a voulu ; c'est commettre une faute analogue à celle que les logiciens appellent une absurdité. L'homme injuste et le raisonneur absurde se contredisent ; celui qui nie ce qu'il avait auparavant soutenu, est absurde ; celui qui n'observe pas les pactes qu'il a jadis voulus, est injuste. On doit observer même les pactes qui ont été conclus sous la pression de la crainte ; il suffit que la matière du contrat soit une chose bonne. Par exemple, il faut exécuter les promesses que des brigands vous ont arrachées sous menace de mort ; c'est raisonnable, en effet, d'abandonner, même à un voleur, sa fortune, afin de sauver sa vie ; et la crainte ne peut être une cause de nullité ; n'est-ce pas la crainte qui fait conclure tous les contrats ? (2).

La troisième loi de nature défend l'ingratitude. On doit accepter un bienfait avec la résolution de faire en sorte que, jamais, le bienfaiteur n'ait à se repentir de son acte. Autrement, nul ne voudrait continuer à répandre des bienfaits autour de soi ; la courtoisie disparaîtrait peu à peu parmi les hommes ; l'amitié et la fidélité ne lieraient plus entre eux les citoyens d'un même pays et ils ne se prêteraient plus mutuelle assistance. La paix

(1) *De Cive*, III, 1.
(2) *De Cive*, II, 16.

cesserait et la guerre serait à nouveau l'état des peuples (1).

« La quatrième loi de nature est que chacun se rende commode et traitable aux autres » ; nul ne doit s'obstiner à retenir des biens superflus, alors que le grand nombre est réduit à poursuivre les biens strictement nécessaires. L'homme qui, par la rudesse de son caractère, rend la vie difficile à autrui, ressemble à une pierre mal taillée ; il est peu propre à entrer dans l'édifice social. Il reste isolé et il vit comme un sauvage. Qu'il rencontre un autre individu de son caractère, la guerre naîtra aussitôt.

La cinquième loi de nature nous ordonne de pardonner à quiconque se repent. Pardonner au coupable obstiné, c'est un acte de lâcheté que ne peut conseiller la nature ; mais refuser la paix à celui qui la demande sincèrement, c'est prouver que l'on préfère la guerre à la paix, sentiment que condamne la nature.

« En vengeance ou imposition des peines, on doit regarder le bien à venir, non le mal passé ». Par cette sixième loi, la nature nous prescrit de ne châtier les coupables qu'en vue de leur propre amendement ou de l'instruction de tous ceux qui connaîtront leur supplice. Agir autrement, c'est agir par simple gloriole ; pour se procurer une satis-

(1) *De Cive*, III, 8.

faction de l'esprit, sans qu'aucune fin réelle ne soit visée ni atteinte. Châtier dans ces conditions, c'est faire un acte de guerre.

Manifester par des gestes que l'on hait, que l'on méprise autrui ; se croire supérieur aux autres, leur refuser des privilèges que l'on s'accorde à soi-même, être partial dans la distribution des droits, ce sont, évidemment, des actes ou des sentiments qui portent à la guerre. Aussi les trois lois suivantes de nature les condamnent-elles ; et elles défendent les outrages, l'orgueil, la violation des droits d'autrui, l'acception des personnes.

La onzième loi prescrit de se servir en commun des choses qui ne peuvent pas être divisées. Mais, « si la chose dont on a à se servir ne peut être divisée, ni possédée en commun, la douzième loi de nature ordonne qu'on se serve tour à tour, ou qu'on la donne au sort, et que même en l'usage alternatif on jette le sort, à qui en aura le premier la succession » (1). Le sort artificiel est celui qui est jeté du consentement des parties ; le sort naturel est la primogéniture ou la première occupation. Les biens indivisibles doivent demeurer à celui qui s'en est saisi le premier ; et les biens d'un père, s'il n'a auparavant fait transport de son droit de propriété, viennent à l'aîné de ses enfants. « Je mets donc ce droit d'aînesse pour la treizième loi de nature. »

(1) *De Cive*, III, 17.

La quatorzième loi de nature investit d'une sûreté inviolable ceux qui s'entremettent pour procurer la paix. Néanmoins, malgré toutes les prescriptions précédentes, les discordes naîtront fatalement entre les hommes ; aussi la quinzième loi ordonne-t-elle que les parties en contestation se soumettent à l'arbitrage d'une personne tierce et désintéressée (1). Donc, cet arbitre ne peut être l'une des parties ; d'où la loi suivante : personne ne peut être juge ou arbitre en sa propre cause. Et encore cette loi : ne peut être arbitre, celui qui a intérêt à ce que l'une des parties soit victorieuse.

S'il est question d'un fait dont les parties affirment ou nient l'existence, l'arbitre ne doit croire ni l'une ni l'autre ; il doit faire appel à des tiers. La dix-huitième loi de nature impose le recours à des témoins impartiaux, lorsque l'existence d'un fait ne peut être établie par des preuves plus certaines. Quant à la dix-neuvième, elle conclut et résume tout ce que nous avons dit sur l'arbitre, en affirmant qu'un arbitre doit être libre en son jugement.

Enfin, la vingtième loi défend toutes les actions, telle l'ivrognerie, qui entravent en nous l'usage de la raison. Comment pourrait-on observer les lois de la nature, qui sont des maximes du bon sens, si

(1) *De Cive*, III, 20.

on a perdu soi-même l'exercice sain de sa raison? Aussi est-il évident que la raison nous commande de conserver l'usage de la raison.

* * *

On peut comprendre maintenant pourquoi les lois naturelles sont éternelles et immuables. C'est qu'elles n'atteignent que les sentiments intérieurs de l'homme. Jamais l'orgueil, l'ingratitude ou la cruauté ne seront louables, et toujours la modestie, la reconnaissance et la douceur resteront des vertus. Quant aux actions par lesquelles se manifestent extérieurement les sentiments, elles ne tombent plus sous la loi naturelle ; les circonstances et les lois civiles font varier nos actes à l'infini. Toujours nous devons posséder les dispositions voulues par la loi naturelle, mais nos gestes dépendent de causes multiples et un acte qui aura été juste en une saison pourra très bien devenir injuste quelques mois après (1).

La loi de nature ou loi morale n'est pas, à proprement parler, une loi; c'est une série de conclu-

(1) Leges naturæ immutabiles et æternæ sunt ; quod vetant, nunquam licitum esse potest ; quod jubent, nunquam illicitum... Actiones tamen ita diversificari possunt circumstantiis et lege civili, ut quæ uno tempore æque, alio iniquae ; et quæ uno tempore cum ratione, alio contra rationem sint. Ratio tamen eadem neque finem mutat, quæ est pax et defensio, neque media ; nempe animi virtutes eas, quas supra declaravimus, quæque nulla vel consuetudines vel lege civili abrogari possunt. *De Cive*, III, 29.

sions tirées par le raisonnement sur ce que nous avons à faire ou à ne pas faire, pour réaliser le plus grand bien, la paix ; elle n'est pas le discours d'une personne qui, avec une autorité légitime, commande aux autres de faire telle ou telle action.

Toutefois, la loi naturelle a été authentiquée par Dieu, monarque de l'univers ; aussi est-elle devenue une loi véritable. Chacun des vingt commandements, que nous avons déduits des nécessités de la paix, se retrouve dans la Bible ; il est donc un ordre du Maître tout puissant des hommes. La loi naturelle devient ainsi une loi divine (1).

Loi évangélique et loi naturelle coïncident presque entièrement. Si l'on excepte le commandement de l'Évangile, qui défend d'épouser une femme délaissée pour cause d'adultère, — et Jésus-Christ donne ce précepte comme un exemple de loi divine positive, — toutes les prescriptions qui se trouvent dans la loi du Christ sont des lois naturelles. Je ne parle pas, évidemment, des points de doctrine, mais des ordres donnés pour régler

(1) Naturæ autem quas vocamus leges, cum nihil aliud sint, quam conclusiones quædam ratione intellectæ de agendis et omittendis ; lex autem, proprie atque accurate loquendo, sit oratio ejus qui aliquid fieri vel non fieri aliis jure imperat : non sunt illæ proprie loquendo leges, quatenus a natura procedunt. Quatenus tamen eadem a Deo in scripturis sacris latæ sunt, legum nomine propriissime appellantur. Est enim scriptura sacra in omnia maximo jure imperantis Dei oratio. *De Cive*, III, 33.

notre volonté. « Les matières de la foi, et qui regardent la créance, ne sont pas de la juridiction de notre volonté, et sont hors de notre puissance » (1).

La loi naturelle n'est pas suffisante pour assurer la paix. Elle nous prescrit des dispositions intérieures, mais elle ne nous certifie pas qu'autrui possédera ces mêmes dispositions, ni qu'il agira sous leur impulsion. Nous sommes toujours exposés aux attaques du dehors ; la confiance en notre propre force et en notre habileté demeure la principale garantie, et même la seule garantie de notre sécurité. L'état de guerre subsiste.

Suffira-t-il, pour assurer la paix, que des individus s'associent et prennent des décisions telles, que la violation de la loi morale soit rendue si dangereuse, que personne n'oserait plus la commettre ? Ce remède serait sans efficacité. Une association d'hommes est d'ordinaire débile ; aucune décision ferme ne peut être prise, car les desseins, aussi divers que les esprits, se heurtent et se combattent ; puis l'émulation et l'envie s'émeuvent des pièges ou enveniment les querelles. L'accord de plusieurs individus n'est utile que dans une

(1) Doctrinæ christianæ pax est fides, quæ sub legis nomine non comprehenditur. Leges enim feruntur de actionibus, quæ voluntatem sequuntur nostram, non de opinionibus, neque de fide ; quæ extra potestatem nostram existentes, voluntatem nostram non sequuntur. *De Cive*, IV, 24.

circonstance : la résistance à un danger commun. La peur fait taire alors les discussions ; mais le danger passé, les divergences intestines se reproduisent, et aucun des associés ne peut avoir confiance en son voisin.

Cependant des groupements d'animaux existent, dans lesquels la paix n'est assurée que par le concours de plusieurs volontés vers un même objet, telles les fourmis et les abeilles. Mais les lois du monde animal ne peuvent être transportées sans modification dans le monde humain. Chez les êtres dénués de raison, l'accord est si ferme, que la paix n'a pas besoin d'un autre ciment ; les volontés individuelles tendues vers un but unique procurent une paix éternelle. Chez les hommes, une semblable association n'engendrerait que rivalités et que guerres. D'abord, il y a entre eux une certaine dispute d'honneur et de dignité, qui ne se rencontre pas chez les animaux. Ensuite, la fourmi confond son bien particulier avec le bien de la fourmilière ; l'homme veut transformer chaque bien dont il jouit en une prérogative particulière ; la fourmi se perd dans l'ensemble, l'homme se sépare. En troisième lieu, les animaux ne prétendent pas juger leur république ; chaque homme se croit plus intelligent et plus habile que les autres, aussi critique-t-il perpétuellement, et la parole est, dans sa bouche, une trompette de sédition. L'animal ne possède pas l'art du discours,

qui est si nécessaire pour exciter dans les âmes des troubles et des tempêtes (1).

La conclusion s'impose : sans une puissance supérieure qui tienne les particuliers dans la crainte de la peine, la paix est impossible parmi les hommes.

Nous devons donc rechercher les moyens d'instituer une telle puissance.

(1) Quoniam igitur conspiratio plurium voluntatum ad eumdem finem non sufficit ad conservationem pacis, et defensionem stabilem, requiritur ut circa ea quæ ad pacem et defensionem sunt necessaria una omnium sit voluntas. Hoc autem fieri non potest, nisi unus quisque voluntatem suam alterius uniens, nimirum unius hominis vel unius concilii, voluntati, ita subjiciat, ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit, quicquid de iis rebus quæ necessariæ sunt ad pacem communem ille voluerit. *De Cive*, V, 6.

CHAPITRE VII

Le contrat social

Le contrat ne se passe pas entre le chef et le peuple ; il se passe entre les individus. — Le contrat ne donne aucun pouvoir aux chefs ; il leur assure seulement l'exercice intégral de leur droit de nature. — Le contrat en démocratie, en aristocratie, en monarchie. — La théorie du Leviathan sur l'État, représentant la nation. — Le contrat social n'est pas un fait historique, mais une hypothèse explicative, la seule plausible, de la société.

Précisons le point où nous sommes parvenus : la paix exige la pratique des lois de nature ; et, d'un autre côté, ces lois ne peuvent être pratiquées que si, au préalable, chacun possède la certitude de n'être pas attaqué par son voisin. La paix exige la pratique de la loi morale ; et la loi morale ne peut être pratiquée que si la paix existe. Nous sommes dans un cercle. Il serait vain de recourir à l'association des citoyens ; les volontés humaines ne sont pas génératrices de paix ; elles se heurtent, elles se combattent, elles produisent fatalement l'état de guerre.

Une seule solution est possible : il faut que les individus se taisent, et qu'ils se soumettent pleinement à la volonté d'un seul chef ; que ce chef soit

un individu unique ou une assemblée, peu importe; l'essentiel, c'est qu'il soit tout puissant et qu'aucune force antagoniste ne vienne s'opposer à lui et rendre ses décrets inopérants. A cette condition seule, l'ordre et la paix seront maintenus dans le corps social.

Le chef suprême est choisi par les membres de la société, mais il n'est pas investi par eux d'un pouvoir nouveau qu'il ne possédait pas déjà. Le chef n'acquiert rien ; ce sont les particuliers qui s'engagent à ne pas lui résister. Le droit naturel du chef, sans limite comme les droits naturels de chaque homme, ne trouvera plus aucun obstacle devant lui ; il pourra s'exercer pleinement (1).

Le contrat social ne se passe donc pas entre le chef et le peuple, comme l'avaient imaginé souvent les théologiens scolastiques du Moyen Age, et surtout comme le soutenaient nombre de penseurs anglais à l'époque de Hobbes. Buchanam, dans son *De Jure regni apud Scotos,* dit expressément qu'un pacte synallagmatique existe entre le roi et le peuple, et si le roi viole le contrat il perd

(1) In omni civitate, homo ille vel concilium illud, cujus voluntati singuli voluntatem suam subjecerunt, summam potestatem sive summum imperium sive dominium habere dicitur. Quæ potestas et jus imperandi in eo consistit, quod unusquisque civium omnem suam vim et potentiam, in illum hominem vel concilium transtulit. Quod fecisse (quia vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest) nihil aliud est, quam de jure suo resistendi decessisse. *De Cive,* V, 11.

tous ses droits (1). Les juges de Charles Ier s'inspiraient de la même doctrine ; nous lisons, en effet, dans l'acte d'accusation que « Charles Stuart, admis au trône d'Angleterre, avait été en conséquence investi d'un pouvoir limité pour gouverner par et selon les lois du pays et non autrement, et était obligé, par sa mission, son serment et son office, d'employer le pouvoir qui lui avait été

(1) Voici un dialogue qui reflète bien l'opinion de Buchanam (B, désigne Buchanam) :

B. Populo, qui ei imperium in se dedit, licere volo, ut ejus imperŭ modum ei præscribat : eoque jure, quod populus in se dederit, ut rex utatur postulo. Neque has leges per vim, ut tu interpretaris imponi volo. Sed communicato cum rege consilio communiter statuendum arbitror, quod ad omnium salutem communiter faciat.

M. Populo igitur vis hanc provinciam tribuere ?

B. Populo sane, nisi tu fortasse aliter sentis.

M. Nihil minus æquum videtur.

B. Quamobrem?

M. Nosti illud, bellua mortuorum capitum. Scis opinor quanta sit populi temeritas.

B. Ego nunquam æstimavi universi populi judicio eam rem permitti deberi. Sed ut probe ad consuetudinem nostram omnibus ordinibus selecti ad regem in consilium coirent. Deinde ubi apud eos factum esset, id ad populi judicium deferretur.

M. Regem non vis legibus esse liberum... Quid isti consultores e populo dati ? Nonne et ipsi eodem illo intestino bello vexantur ? Quanto igitur plures adjunxeris regi velut assessores, tanto major stultorum erit numerus a quo quid expectandum sit vides.

B. Multitudo fere melius quam singuli de rebus omnibus judicat. Singuli enim quasdam habent virtutum particulas, quæ simul collatæ unam excellentem virtutem conficiunt.

Comme les thèses de Buchanam concluaient logiquement à la légitimité de la condamnation de Marie Stuart, Hobbes les repoussait avec horreur ; et il adhérait de toute sa force aux objections de l'interlocuteur. De plus, Buchanam alléguait Cicéron et Aristote, ce qui explique bien que Hobbes voit dans le culte des anciens un ferment d'anarchie. G. Buchanam, *De Jure regni apud Scotos,* p. 32 ; Edimbourg, 1579.

confié pour le bien et l'avantage du peuple, et pour la conservation de ses biens et libertés ». Charles refuse de répondre ; il récuse l'autorité de ses juges, car, dit-il, le royaume d'Angleterre n'est pas électif et aucune puissance en ce monde n'a le droit de juger l'autorité royale, alors le lord-président ajoute : « La cour vous requiert au nom du peuple d'Angleterre, dont vous avez été élu Roi, de lui répondre » (1).

Hobbes était convaincu du danger que présentaient pour la paix sociale des doctrines qui supposaient qu'au moins à l'origine, avaient discuté librement, et sur un pied d'égalité, le peuple d'un côté, et le futur roi de l'autre : « Combien de milliers d'hommes a fait périr cette pernicieuse maxime, qu'un prince souverain peut être dépouillé de ses États en certaines occasions et par certaines personnes ? A combien d'autres a coupé la gorge cette doctrine erronée, que les rois étaient ministres, et non pas au-dessus de la multitude » (2). Un contrat entre le peuple et le chef,

(1) Mémoires sur la révolution d'Angleterre, publiés par Guizot ; *Procès de Charles I*, t. IX, 17. Paris, 1823.

(2) Quod reges, eosdem viros bonos, error unus, posse regem tyrannum a subdito suo jure occidi, occidi fecit? Error hic, posse principem summum certis de causis a certis hominibus regno spoliari quantum hominum jugularit? Quantum hominum interfecit doctrina hæc erronea, reges summos multitudine superiores non esse, sed ministros ejus? Denique illa quot rebellionum causa fuit, qua docetur, imperata regum utrum justa an injusta sint, cognirionem ad privatos homines pertinere, et priusquam fiant, disputari non modo jure posse, sed etiam oportere. *De Cive*, prefatio ad lectores

énerverait l'autorité de ce chef ; la paix serait compromise. Aussi, selon Hobbes, le contrat social se passe entre les individus ; la multitude ou le peuple n'a aucun rôle à jouer dans la fondation de l'État ; d'ailleurs, comment pourrait-elle jouer ce rôle ? elle n'a aucune réalité, elle est « un nombre sans unité » (1), c'est-à-dire que les individus sont seuls réels et que le peuple est une invention verbale que des rhéteurs ambitieux dotent de vertus merveilleuses. Le peuple, en tant que personne civile, n'existe pas avant le contrat social.

L'étude du contrat dans les différents régimes nous fera mieux comprendre que le prétendu pacte de soumission à un roi élu n'existe pas. Dans le régime démocratique, le contrat social ne porte pas évidemment entre le peuple et un souverain, puisque ce souverain n'existe pas. « La démocratie n'est pas établie par des conventions que chaque particulier passe avec le peuple, mais par des pactes réciproques qu'on fait les uns avec les autres ». Chaque bourgeois promet de soumettre sa volonté à celle du plus grand nombre, mais à

(1) *De Cive*, VII, 7 : democratia non constituitur per acta singulorum cum populo, sed mutuis pactis singulorum cum singulis cæteris. Primum autem ex eo patet, quod prius debent in omni pacto existere personæ pacıscentes, quam ipsum pactum ; sed ante constitutionem civitatis, populus non existit, ut quæ non erat persona aliqua, sed multitudo personarum singularium ; non potuit igitur inter populum et civem pactum ullum intercedere..... Sequitur fieri ea (pacta) inter cives singulos ; scilicet ut unusquisque civium paciscatur voluntatem suam se subjecturum esse voluntati majoris partis. ea lege, ut reliqui quoque idem faciant.

condition que les autres agiront de même, comme si chacun disait à son voisin : je transfère mon droit à l'État, — c'est-à-dire, dans le langage de Hobbes, je m'engage à ne pas user de mon droit naturel de résistance, — pour l'amour de vous, afin que vous lui résigniez le vôtre pour l'amour de moi. Le pacte démocratique conclu, la société civile existe. Le peuple cesse d'être une foule sans unité ; il se réunit à des jours déterminés, et, dans ces réunions, il agit comme s'il était une personne. Les décisions, qu'il prend à la majorité des voix, ne sont pas le résultat d'accords ou de concessions que les individus auraient consentis ; elles sont, en toute vérité, la manifestation d'une volonté unique et toute puissante. Des contrats entre particuliers ont donné naissance au Peuple-Souverain.

Le régime aristocratique naît ordinairement de la démocratie. A la longue, le peuple se fatigue d'aller aux réunions, il se dégoûte de l'éloquence vide des rhéteurs ou de l'ambition des aventuriers ; alors, il abdique. Il choisit plusieurs notables et il les nomme chefs. Là encore, aucun contrat n'existe entre le souverain et les gouvernés ; un souverain en exercice, le peuple, passe son pouvoir à un autre souverain, les nobles ; la transmission s'opère, sans qu'aucun particulier n'ait à la ratifier; dès qu'elle est effectuée, le peuple cesse d'être souverain ; il perd sa personnalité et il redevient une multitude confuse. Les nobles sont

les seuls à posséder l'autorité ; nul ne peut leur demander de comptes ; encore moins, nul ne peut les juger. Ils sont les chefs ; à eux, de commander ; aux sujets d'obéir. Si le peuple, au lieu de choisir plusieurs chefs, avait confié son pouvoir à un seul homme, le régime monarchique aurait été constitué, et un roi aurait possédé seul la souveraineté absolue dont le peuple se serait dessaisi.

Ce mode de naissance du pouvoir a une grave conséquence : jamais le monarque, qu'il soit unique ou multiple, n'a signé un contrat avec ses subordonnés ; jamais il n'a limité sa souveraineté par une charte quelconque. Le prince reçoit son pouvoir du peuple ; et le peuple, dès qu'il a transmis sa souveraineté, cesse d'être une personne ; envers une personne qui n'existe plus, le monarque ne peut avoir aucune obligation. Le roi est au-dessus des lois, et aucune convention ne restreint son autorité.

* * *

Dans le Léviathan, Hobbes attribue à l'État une nature quelque peu différente. D'après le *De Cive*, que nous venons d'étudier, le détenteur de l'autorité ne représente pas la multitude ; à aucun titre, il ne tient son pouvoir du peuple, il n'est le délégué de personne. Le peuple qui le choisit, ne le fait pas chef ; en toute rigueur, il ne lui donne rien. Le peuple ne joue qu'un rôle purement néga-

tif ; le contrat que les individus passent entre eux ne porte qu'une clause : la renonciation à l'exercice du droit naturel que chacun possède sur l'univers entier, et l'engagement de laisser une personne, collective ou particulière, déployer librement son droit illimité. Le droit de l'État, c'est le droit naturel, d'une personne quelconque à qui la renonciation des contractants enlève tout obstacle. Le Leviathan parle de l'État comme s'il représentait la nation ; la personnalité civile du gouvernement ne se confond plus avec la personnalité réelle du chef ; elle résulte du fait que l'État représente la foule.

Le mot *personne*, remarque Hobbes (1), désigne originairement le masque que portaient les acteurs antiques ; aujourd'hui, il désigne tout acteur qui, au théâtre ou ailleurs, parle et agit aux nom et place d'un autre. Il n'est rien qui ne puisse être représenté. Les choses inanimées sont représentées par leurs propriétaires ; les enfants et les fous, par leurs tuteurs. La multitude devient une personne quand elle est représentée par un chef ; et on ne peut concevoir d'une autre façon son unité. Les volontés multiples se trouvent fondues en une seule. Le contrat social n'est plus une simple abdication des citoyens : c'est, de leur part, un acte positif par lequel ils communiquent à l'un d'eux leur propre pouvoir. « Chacun semble dire :

(1) *Leviathan*, c. XVI.

à cet homme, ou à cette assemblée, je donne l'autorité et mon droit de me diriger, afin que toi aussi tu donnes à cette même personne ton autorité et ton droit de te conduire ». Cela fait, la multitude est devenue une personne ; on l'appelle cité ou république. Le Leviathan, ce Dieu mortel, à qui, après le Dieu immortel, nous sommes redevables de la paix, est né (1). Nous ne devons juger les actes de l'État ; nous avons donné tous nos droits, nous ne pouvons plus les reprendre. Vouloir limiter la puissance du chef, c'est, pratiquement, anéantir l'autorité sociale. Un acte public du souverain lèse toujours un intérêt particulier, et l'individu aura vite fait de déclarer que l'État a outrepassé ses droits. La guerre renaîtra. L'autorité sociale doit être absolue, sans limite, ou elle n'est pas. La paix n'est garantie que s'il existe un pouvoir qui puisse, par la terreur que répand sa toute puissance, arrêter tous les désirs et toutes les ambitions.

Les deux théories, que Hobbes nous donne sur la nature de l'État, aboutissent au même résultat

(1) Est enim in personam unam vera omnium unio ; quod fit per pactum uniuscujusque cum unoquoque ; tanquam si unicuique unusquisque diceret : ego huic homini, vel huic cœtui, authoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam authoritatem et jus tuum tui regendi in eumdem transferas. Quo facto, multitudo illa una persona est, et vocatur civitas et respublica. Atque hæc est generatio magni filius Leviathan, vel, ut dignius loquar, mortalis Dei, cui pacem et protectionem sub Deo Immortali debemus omnem. *Leviathan*, XVII.

pratique : l'anéantissement des droits individuels. Le sujet ne possède plus aucun droit, il n'a plus à discuter les ordres, et les chefs commettent la plus grave des imprudences en cherchant à légitimer leurs lois. Ils font, par là, appel à la raison des individus dont ils se supposent, un instant, les égaux ; ils nient leur propre autorité. Un ordre s'impose ; il ne se justifie pas ; il est à lui-même sa propre justification. L'État-Dieu commande, et il doit être obéi ; sauf sur un point : lorsqu'il veut envoyer un homme à la mort. Les individus ont contracté pour assurer la paix ; c'est pour sauvegarder leur propre vie qu'ils ont choisi un chef ; ils n'ont donc pu donner à ce chef le droit de les tuer. Le condamné à mort ne fait aucune faute, s'il réussit à fuir ; et le souverain ne doit pas s'étonner si les citoyens refusent d'obéir, quand il leur commande de se tuer. « Personne n'est obligé de ne pas résister à celui qui va pour lui donner la mort, ou le blesser, quelque convention précédente qui soit intervenue » (1).

Cependant ces deux théories, également absolutistes, restent distinctes ; elles pourraient même, ainsi que le remarque M. Gadave, entraîner des différences dans la pratique. Selon le *De Cive*, le souverain exerce son propre droit ; il ne représente que lui-même ; selon le Leviathan, le souverain représente les sujets ; aussi peut-on dire « que les actes du souverain sont les actes des sujets et que, dans la mesure où une fiction de droit le rend intelligible, c'est le droit des sujets que le souverain exerce » (1).

(1) *De Cive*, II, 18.

Laquelle de ces deux doctrines répond le mieux à la logique du système ? il nous semble bien que c'est la première. La seconde contient des éléments mystiques qui cadrent mal avec la logique sèche de notre philosophe. Ce Dieu mortel, qui est le représentant de tous les citoyens, dont l'autorité condense les autorités éparses en chaque citoyen, apparaît comme une réalité supérieure aux individus et irréductible à eux. Hobbes n'a pu faire sortir ce géant supra-terrestre des principes nominalistes de sa doctrine ; s'il en parle et s'il lui donne la première place en son Leviathan, c'est qu'il a vu Cromwell. L'histoire, non la logique, a introduit dans l'œuvre de Hobbes la théorie d'un État représentant du peuple, et, par le fait même, quasi divin. Notre hypothèse paraîtra, croyons-nous, plus plausible, si l'on se convainc que le contrat social est, pour Hobbes, quelque chose de réel, quelque chose d'actuel, quelque chose de vivant.

* * *

La guerre universelle n'a probablement jamais été l'état de l'humanité entière ; c'est que jamais

(1) René Gadave, *Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la Souveraineté*, p. 99. Toulouse, 1907.

l'humanité n'a été complètement privée d'une organisation sociale. Aussi, serait-ce une erreur que d'aller chercher à l'origine du genre humain le contrat social qui a institué la paix. Ce contrat est plus près de nous, et, pour le découvrir, nous n'avons qu'à analyser la société présente comme un horloger démonte une pendule (1). Le contrat est impliqué logiquement dans l'existence pacifique d'une société humaine. Dès qu'il disparaît, la guerre reprend. En Amérique, certaines peuplades vivent groupées en familles, ces familles restent indépendantes ; c'est la guerre. Toujours les rois, de n'importe quel pays, se sont regardés mutuellement en ennemis ; sur leurs frontières, ils élèvent des forteresses ; dans leurs châteaux, l'épée est toujours aiguisée et prête à frapper.

D'ailleurs, il n'est point nécessaire d'aller chercher des exemples lointains en Amérique ou dans les histoires des peuples, nous n'avons qu'à réfléchir sur ce qui s'est passé dernièrement en Angleterre. Les sujets ont refusé obéissance à leur chef naturel ; ils ont brisé le contrat social

(1) Sicut in horologio automato aliave machina paulo implicatiore, quod sit cujusque partis rotæque officium, nisi dissolvatur, partiumque materia, figura, motus, seorsim inspiciatur, sciri non potest : ita in jure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur societas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginamdam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant qui coalescere volunt, recte intelligatur. *De Cive*, Prefatio ad lectores.

et nous avons vu aussitôt la guerre dévaster tout le pays, les propriétés n'existaient plus et la vie de chacun était en péril. Sans contrat, la société disparaît et l'état de guerre surgit aussitôt. Dès qu'une société vit en paix, tout se passe comme si un contrat avait été conclu.

Maîtres et esclaves forment une société, et il n'est pas difficile de découvrir le contrat qui les lie. L'esclave est un vaincu qui, pour avoir la vie sauve, a promis de ne pas résister à son vainqueur. La seule différence qui existe entre le contrat qui légitime l'esclavage et celui qui explique la société, c'est que le premier est conclu par la crainte de celui qui en bénéficie, tandis que le second est la conséquence de la crainte que des individus égaux ont les uns des autres (1).

C'est encore un contrat qui explique l'autorité absolue dont le père jouit dans la famille. L'enfant mourrait si sa mère d'abord, son père ensuite, ne le secouraient. Or, l'on doit supposer que quiconque est sauvé de la mort, promet obéissance à son sauveur. Le pouvoir paternel sur les enfants et le pouvoir du maître sur les esclaves sont, en réalité, de même nature ; l'un et l'autre impliquent, logiquement, qu'un individu en péril

(1) Reges et personæ summam habentes potestatem, omni tempore hostes inter se sunt. Semper enim alii aliis suspecti sunt, more stantes gladiatorio, armis oculisque intentis, id est castellis et præsidûs ad confinia collocatis, et exploratoribus in hostico latitantibus, quæ est conditio belli. *Leviathan*, XIII, p. 65, éd. 1668.

de mort, le vaincu ou le nouveau-né, ont promis obéissance à celui qui leur conserve la vie (1).

Le contrat joue dans la sociologie de Hobbes le même rôle qu'en physique, les hypothèses. Afin de comprendre la nature, et surtout afin d'agir sur elle, le savant esquisse des explications vraisemblables. Il doit se déclarer provisoirement satisfait, lorsque les schèmes mécaniques qu'il a construits sont simples, en accord avec les principes généraux de la nature, et, enfin, qu'ils rendent intelligible le phénomène étudié. Ainsi, le moraliste, devant le fait social, émet l'hypothèse du contrat. L'explication est satisfaisante, car elle explique parfaitement les diverses sociétés, la société civile, la société familiale, la société domestique. Elle est simple et en plein accord avec ce que nous connaissons de la nature humaine. Nous savons que l'homme agit sous la pression toute puissante de ses désirs et de ses craintes ; aussi, est-il naturel de croire qu'un homme promet obéissance à quiconque lui assure la vie. L'esclave se soumet à son vainqueur ; le nouveau-né, à son père ; les citoyens, au Pouvoir qui, en imposant la paix, mettra à l'abri la vie de tous.

Le contrat apparaît comme l'hypothèse nécessaire qui rend intelligible la société. Une société subsiste, tant que vit le contrat mutuel entre ses

(1) *Leviathan*, c. XX. — Cf. Gadave, *op. cit.*, p. 80.

membres ; elle disparaît dès que ce contrat est oublié. Le contrat social de Hobbes n'existe pas à l'origine des temps, il vit toujours et c'est lui qui constitue la force et l'excellence de la société.

Nous connaissons le principe générateur des sociétés ; nous pouvons désormais étudier le détail des différentes sociétés.

CHAPITRE VIII

Les sociétés despotiques

L'esclavage ; les causes ; les droits du maître. — La famille ; le droit de la mère est primitif ; le droit du père provient de la loi civile. L'héritage. La réglementation des mariages appartient à l'État, non à l'Église.

Les sociétés despotiques reposent sur la domination naturelle d'un homme ; elles sont au nombre de deux : la société du maître et de ses esclaves, la société familiale.

L'esclavage a pris, au cours des temps, des formes multiples ; jadis, il était la possession pleine et entière d'un homme par un autre, et il conserve encore cette nature sur les côtes de Barbarie, aux villes d'Alger et de Tunis ; puis il devint le servage ; et enfin, de nos jours, il s'appelle le droit de seigneurie. Si nous voulons comprendre l'essence de cette institution, nous devons nous dégager des circonstances historiques et considérer les hommes à l'état de pure nature, comme s'ils sortaient tout à coup de terre, « ainsi que des champignons ». Nous comprenons alors que le contrat est la seule explication possible de l'état

d'un homme, libre par nature, et soumis en fait à un autre (1).

Cependant il faut distinguer deux sortes d'esclaves. Certains sont tenus en suspicion par le maître ; ils sont enfermés en des cachots ou rivés par des chaînes aux bancs des galères. Aucun contrat ne lie ces vaincus à leur vainqueur ; ils n'ont reçu de lui aucune liberté et leur vie n'a été épargnée que pour le profit de leur propriétaire. Aussi ne font-ils rien contre la loi de nature, s'ils s'enfuient ou s'ils égorgent leur maître.

D'autres esclaves reçoivent une certaine liberté ; ils ne sont pas enchaînés et vaquent sans surveillance à leurs occupations. Entre le maître et eux un contrat tacite existe : le maître donne vie et liberté ; les esclaves promettent, en retour, une obéissance complète. Une confiance mutuelle doit régner entre eux, et les esclaves ne doivent ni s'enfuir ni attenter à la vie de leur maître.

Le maître n'a point de devoirs envers ses

(1) Consideremus homines tanquam si essent jamjam subito e terra, jungorum more, exorti et adulti, sine omni unius ad alterum obligatione, tres modi sunt, quibus alter in alterius personam dominium habere potest. Quorum primus est, si volentes, pacis et mutuæ defensionis causa, in ditionem et dominium alicujus hominis. (Ce contrat donne naissance à la société civile)... Secundus modus est, si quis bello captus... victori promittit ei serviturum. In quo contractu bonum quidem quod victus accipit est vitæ condonatio, quæ jure belli in statu hominum naturali tolli poterat ; bonum quod promittit, ministerum et obedientia est. ... Tertius acquiritur jus in personam per generationem (famille). *De Cive*, VIII, 1.

esclaves ; il leur a conservé la vie et la liberté, ce don est son apport dans le contrat. Aussi ne peut-il commettre une injustice vis-à-vis de ses esclaves, et ces derniers sont supposés consentir à tous les actes, bienveillants ou malveillants, du maître ; ne se sont-ils pas pleinement donnés à lui ? Les esclaves ne sont dégagés de leurs devoirs de soumission qu'à l'instant où leur maître les jette au cachot ; les clauses du contrat tacite sont alors brisées et l'état de guerre réapparaît.

L'esclave ne possède rien, car son maître, qui le possède, possède à plus forte raison les biens qu'il aurait pu acquérir. De même, le maître qui est soumis à un seigneur plus puissant, voit ses propres esclaves possédés par ce dernier.

Un esclave est affranchi par la volonté de son maître qui renonce, d'une façon ou d'une autre, à sa propriété. Il recouvre encore sa liberté, si son maître meurt sans laisser aucun héritier ; ne sachant à qui se soumettre, l'esclave devient libre par le fait même.

La situation des esclaves, si on la considère attentivement, n'apparaît pas comme très pénible. Ils ne peuvent voyager ni agir à leur guise ; mais cette privation est le prix dont ils ont payé leur vie sauve. Faut-il les plaindre de ne pas s'être fait un tort définitif et irréparable en choisissant la mort? La vie et les aliments sont des biens dont, de par le droit de guerre, ils pouvaient être privés ; leur obéissance leur conquiert et mérite des biens inestimables. Pour le vaincu, l'esclavage est un bien.

L'esclave, nous dit-on, est privé du plus grand des biens : la liberté. Mais personne n'est libre ; le citoyen a renoncé à tous ses droits le jour de son entrée dans la société ; désormais, il n'est plus libre, et il doit obéir, de gré ou de force, aux lois de l'État. Le chef est libre, car rien ne limite son pouvoir de commander ; et les lois ne le contraignent pas ; le citoyen, comme l'esclave, doit servir ; une différence subsiste toutefois entre le citoyen et l'esclave : alors que celui-ci sert un autre homme, le citoyen ne sert que l'État (1).

La même force qui donne au fort le droit de commander au faible, donne à l'homme le droit de se soumettre les animaux privés de raison. Tuer et manger les animaux est un droit naturel, et le droit positif n'a fait que confirmer ce droit primordial de l'homme. Dieu nous a permis de dominer sur tous les vivants, mais ce pouvoir nous le possédions déjà ; autrement les hommes auraient été trop malheureux avant la promulgation de l'Écriture Sainte : ils auraient été mangés

(1) In hoc sita est differentia inter civem liberum et servum, quod liber quidem is sit qui soli civitati, servus autem qui etiam concivi servit. Libertas alia omnis exemptio est a legibus civitatis et propria imperantium. *De Cive*, IX, 9.

par les bêtes, et, eux, ils n'auraient eu le droit de manger aucune bête (1).

Les écrivains, qui prétendent établir solidement le pouvoir paternel, allèguent d'ordinaire l'acte générateur ; selon eux, le père posséderait l'autorité, parce qu'il a procréé. Or, rien de moins évident que la connexion entre le fait d'engendrer et le fait de commander. La génération est un acte physiologique qui est soumis aux mêmes causes déterminantes que les autres faits de cet ordre ; il ne possède aucun caractère moral. D'ailleurs, le père n'est pas seul à donner la vie à son enfant, et si la génération était source d'autorité, c'est la mère, autant que le père, qui aurait droit de commander. Or, la souveraineté est indivise, et elle ne peut être également partagée par deux individus.

Pour comprendre les lois morales qui régissent la famille, il faut, comme nous l'avons déjà fait au sujet de l'esclavage, retourner par la pensée à l'état de nature (3). Les hommes sont indépendants et en lutte perpétuelle ; et la dure loi de cet état de guerre veut que le vainqueur soit le maître et seigneur du vaincu. Par cette même loi

(1) Eodem modo acquiritur jus in animalia ratione carentia, quo in personas hominum ; nimirum viribus et potentiis naturalibus... ... Nam si non extitisset tale jus ante promulgationem Scripturæ sacræ, nemo jure potuisset bestias ad cibus jugulare, durissima sane hominum conditione quas bestiæ devorare sine injuria possent, illi bestias non possent. *De Cive*, VIII, 10.

de nature, l'enfant est sous la domination immédiate de celui qui, le premier, le tient en sa puissance. C'est donc la mère qui, originellement, possède le droit de commander à l'enfant. Et ce droit repose sur un contrat implicite ; l'enfant est supposé promettre obéissance et respect à celle qui tient sa vie à merci. Lorsque devenu adulte, l'enfant ne dépendra plus de sa mère, il sera émancipé ; mais s'il ne doit plus alors l'obéissance, il doit toujours le respect. La mère ne l'a élevé qu'à la condition sous-entendue qu'il conservera toujours pour elle des sentiments d'affection et de déférence.

On a voulu revendiquer pour le père le droit de commander, en vertu de l'excellence de son sexe. Cette raison est insuffisante ; la femme est l'égale de l'homme, puisqu'elle peut lui infliger le plus grand des maux : la mort. En outre, comment l'homme prouverait-il sa paternité sans le témoignage de la mère? C'est elle, et elle seule, qui, dès la naissance, possède véritablement l'enfant.

La mère peut céder une partie de son pouvoir à l'homme par des contrats particuliers ; ainsi les Amazones, dont le gouvernement fut si puissant, stipulaient que leurs enfants mâles seraient renvoyés au père, et qu'elles ne conserveraient que les filles. La loi civile peut également modifier le droit naturel des mères ; et si nous voyons aujourd'hui, en nos pays, le droit du père prévaloir sur celui de la mère, c'est que l'État tout-puis-

sant est intervenu. Les hommes gouvernent les nations policées, il est naturel qu'ils gouvernent également le petit empire domestique qu'est la famille. Une autorité partagée entre le père et la mère serait la ruine du foyer ; l'autorité donnée à la mère serait en contradiction avec notre civilisation ; il faut donc que l'autorité familiale appartienne au père. Le père est le roi de la famille.

Le père a le droit de disposer de ses biens en faveur de ses enfants ; si sa fortune est indivisible, par exemple si elle se compose d'un château ou d'une terre, il devra la donner à celui qui est le plus digne. La coutume s'est introduite d'attribuer à l'aîné l'héritage d'un père mort sans testament ; et une telle pratique est très raisonnable ; car, parmi plusieurs frères, « celui qui est le plus âgé doit être estimé le plus capable, comme ayant eu plus de loisir de former son jugement et sa prudence ». Les règles de la transmission des couronnes sont inspirées de ces sages principes ; et, dans tous les pays, à la mort du roi, le royaume passe entre les mains du fils aîné, ou de la fille aînée.

Un enfant est délivré de la sujétion à ses parents, de la même manière que les esclaves sont délivrés de la domination de leurs maîtres. Un fils émancipé ressemble à un esclave affranchi ; il vénère moins son père qu'auparavant, car la puissance de ce père a diminué ; et la révérence qu'un fils donne à son père n'est autre chose qu'une

certaine estime de la force paternelle. Toutefois, le père n'a pas eu le dessein, en émancipant son fils, de l'égaler à soi-même ; pas plus que le maître ne fait d'un esclave affranchi son propre égal. D'où l'on peut conclure « que le commandement d'honorer son père et sa mère est une des lois de nature, non seulement à cause de la gratitude à laquelle il se rapporte, mais aussi en vertu d'une paction secrète ».

Quant aux lois qui régissent le mariage, elles dépendent de l'État ; une puissance religieuse, il est vrai, a prétendu que le contrat matrimonial était un sacrement institué par Dieu ; on voit aisément où tend l'affirmation de ce dogme sacramentaire ; l'Église romaine transforme le mariage en un sacrement, afin de s'établir juge de la transmission héréditaire des royaumes (1).

Voici le moment venu d'étudier en détail l'organisation de la société civile.

(1) Quod (sacerdotes) matrimonium sacramentum esse dicant, eo tendit, ut judices sint in quæstione de matrimonio legitimo, et per consequens de sucessione ad regna hœreditaria. — *Leviathan*, c. 47, p. 324, éd. 1668.

CHAPITRE IX

La meilleure forme de gouvernement

La monarchie, c'est la paix ; la démocratie, c'est la guerre. — L'aristocratie est d'autant meilleure qu'elle s'approche davantage de la monarchie. — L'héritier doit être désigné avant la mort du roi.

Les formes de gouvernement sont au nombre de trois : démocratique, aristocratique et monarchique. On a souvent discuté pour savoir laquelle est la meilleure ; c'est la dernière, répond Hobbes sans hésiter.

Les raisons d'autorité seraient nombreuses en faveur du régime monarchique. On pourrait remarquer d'abord que le gouvernement de l'univers est monarchique, puisque Dieu seul est créateur et maître ; ensuite, Dieu lui-même, en créant Adam, créa l'empire paternel ; et cette première monarchie fut la source des autres gouvernements. Les républiques sont loin de pouvoir se réclamer d'une origine divine, et même d'une origine antique. C'est toujours la royauté que nous voyons instituée au berceau des peuples, et les républiques n'apparaissent qu'avec la corruption des mœurs publiques ; des ambitieux habiles savent utiliser

les germes de discorde et ils réussissent à s'installer au pouvoir. Les hommes ont toujours été si convaincus de l'excellence de la royauté, qu'ils ont fait Jupiter roi des dieux et qu'ils ont symbolisé en Prométhée le brouillon qui communiqua à la lie du peuple la majesté de l'autorité que, jusqu'alors un seul roi avait possédée. Sur ces considérations, si puissantes soient-elles, Hobbes ne veut pas insister ; c'est, en effet, uniquement par des arguments rationnels qu'il veut établir l'excellence de la royauté (1).

La monarchie est la meilleure forme de gouvernement, parce qu'elle est la plus apte à maintenir la paix. Les chefs de la démocratie revêtent comme une double personnalité, ils sont citoyens et ils sont hommes d'État ; aussi leur activité est-elle sollicitée par des intérêts distincts, et souvent opposés. Le moindre que l'on puisse dire, c'est que ce partage dans les préoccupations des chefs, diminue leur zèle pour le bien public ; ils ne peuvent se donner à l'État que partiellement, avec mesure ; hâtés qu'ils sont de se consacrer à leur fortune personnelle. Ajoutez que souvent ils sont tentés de sacrifier le bien public à leur bien propre ; la guerre civile, qui est si funeste à la nation, est fort profitable pour certains ; ce qui ruine la communauté, enrichit souvent un parti-

(1) *De Cive*, X, 3.

culier ; comment ne pas croire qu'un homme, surtout un homme puissant, ne cédera pas à ces sollicitations pressantes de trahir le bien de l'État ? En monarchie, pareil danger n'est pas à craindre, car l'intérêt privé du roi se confond avec l'intérêt public (1). Une guerre intestine peut enrichir un chef de passage, elle appauvrit fatalement le monarque héréditaire. Un roi n'est riche que s'il commande à un pays riche ; aussi met-il à défendre l'État une énergie qu'aucun souci d'intérêt particulier ne vient troubler ; le bien de l'État, c'est le bien propre du roi (2). Par suite, jamais les sujets ne se voient mieux défendus, mieux protégés, mieux aidés qu'en l'état monarchique. La meilleure forme de gouvernement est celle où les sujets sont le patrimoine du souverain.

Le roi choisit librement ses conseillers ; il n'est arrêté par aucune considération de caste ou de parti. Un homme est sage et prudent, cela suffit, le roi le prend comme ministre. Puis, longtemps avant d'agir, et avec toute la lenteur nécessaire, le roi réunit ses ministres ; il discute avec eux les questions ardues qui se présentent ; il écoute leurs conseils. Un recueillement propice à la pensée, des avis sobrement exprimés par des hommes compétents, voilà pour le roi des garanties précieuses. Le travail royal s'opère dans des conditions qui assurent le succès ; celui du peuple, dans des conditions qui assurent les désastres. Le Peuple Souverain est obligé de prendre les décisions au milieu du brouhaha des assemblées et sous les éloquentes objurgations des braillards ; comment peut-il discerner le vrai du faux, lorsque la rhétorique des orateurs et le bruit de la foule l'empêchent de voir clair ? D'ailleurs, qui pourrait le conseiller? il est obligé de prendre des ministres dans son sein, et on ne doit pas s'étonner que bien rarement se rencontrent des hommes compétents.

(1) *Leviathan*, c. 19 : in monarchia bonum publicum et privatum idem est. — On sait que Ch. Maurras a souvent employé cet argument en faveur de la monarchie française.

(2) *De Cive*, IX, 18.

Aussi la démocratie est-elle versatile ; elle est poussée par les circonstances, par les passions ou par les mensonges ; elle est ballottée au hasard, elle ne se conduit pas elle-même. Seule la royauté possède une politique continue ; et, par suite, elle est seule capable de concevoir, puis de réaliser, ces vastes desseins qui font les grands peuples.

Les rois, nous objecte-on, écrasent la peuple d'impôts, afin d'enrichir leur propre famille. Il faut avouer que les rois absolus succombent parfois à cette tentation, et c'est très fâcheux ; mais le danger est bien plus à craindre dans une démocratie. Le roi n'a qu'une famille, et petit est le nombre des neveux ou parents qu'il doit pourvoir ; l'État populaire compte autant de chefs que d'hommes puissants, c'est donc une multitude indéfinie de

familles que les trésors de l'État devront enrichir. L'appétit des rois peut être satisfait, celui des tribuns des États démocratiques est insatiable.

Le roi a ses flatteurs, dites-vous encore. Mais les orateurs ne sont-ils pas les flatteurs du peuple? et des flatteurs bien autrement dangereux que les courtisans, car ils flattent un souverain qui ne possède ni compétence, ni sagesse.

La monarchie ne présente qu'un grave inconvénient, ce sont les périodes pendant lesquelles le trône est occupé par un enfant ; alors le pouvoir tombe entre les mains d'une réunion de personnes qui, d'ordinaire, se jalousent ou qui ont intérêt à ce que le jeune roi disparaisse ; l'agneau est confié à des loups. Mais cet inconvénient de la monarchie est passager ; il ne lui est même pas essentiel. Au contraire, il est inhérent à l'État démocratique. Les assemblées populaires sont de perpétuels enfants. De l'enfance, elles possèdent la versalité et l'émotivité ; la raison n'est pas reine chez elles, et elles subissent toujours l'influence perverse des ambitieux et des menteurs. A l'enfant, on donne un tuteur ; à l'État populaire on donne, en certaines circonstances difficiles, des chefs qui sont de véritables tuteurs. On les appelle de différents noms : dictateurs, gardiens de la liberté, protecteurs ; et, pendant un certain temps, le gouvernement devient monarchique ; souvent, plus souvent que les conseils de tutelle ne ravissent

le pouvoir à l'enfant royal, le tuteur de la démocratie enfant enlève, à sa pupille, l'exercice de sa souveraineté.

Nous pouvons conclure ce bref exposé par cette formule : la monarchie, c'est la paix ; les partis existent, mais domptés par l'omnipotence du roi, ils ne peuvent déchaîner entre eux des luttes qui mettraient en péril l'ordre social. En démocratie, au contraire, aucune force supérieure et absolue ne domine les partis, aussi se livrent-ils à des compétitions perpétuelles. Ils font même davantage ; afin de triompher plus sûrement, ils s'organisent, ils deviennent de véritables armées, et le pays devient le théâtre de batailles sanglantes. La démocratie, c'est la guerre.

Que les honnêtes gens ne craignent pas de se donner à un roi. Le roi peut être méchant et chercher à croquer quelques-uns de ses sujets ; mais il n'engloutira, telle la grue devenue reine des grenouilles, que les individus qu'il connaît. Le roi n'est qu'un homme ; et très limité est le nombre des individus qu'il peut connaître personnellement. Aussi les bons bourgeois honnêtes ont-ils toutes les chances de passer leur vie heureuse et paisible, même sous un roi débauché et avide. Sous une démocratie, ils ne jouissent pas d'une sûreté aussi grande ; là, le roi possède mille têtes et mille mains ; sa voracité est plus grande, et plus grands aussi sont ses moyens de découvrir les

riches demeures et les somptueux trésors. Le souverain populaire, plus que le roi, est irritable. Le bourgeois, qu'un roi n'aurait jamais connu, sera vu, saisi et dépouillé par l'une des mille têtes du monstre démocratique. La royauté, c'est la sécurité pour tous ceux que sont loin du roi, c'est-à-dire pour l'immense majorité de la nation. La démocratie, c'est l'inquiétude universelle, car la fortune de chaque particulier peut exciter la convoitise de l'un des innombrables tyranneaux qui, grâce au mensonge et à l'éloquence, sont tout puissants sous le gouvernement populaire.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la démocratie, et nous n'avons rien dit de l'aristocratie : c'est que l'aristocratie prend mille formes. Elle est d'autant meilleure qu'elle s'approche davantage de la monarchie ; d'autant plus perverse qu'elle se teinte de démocratie. La plus acceptable, est celle qui est héréditaire en certaines familles, qui se contente de l'élection de ses magistrats et qui laisse les délibérations à un petit nombre de personnes capables. La royauté est le type parfait des gouvernements, et c'est de lui que tous doivent se rapprocher.

***

Le régime monarchique, avons-nous déjà dit, présente un danger, la minorité de l'héritier au trône. Alors, le gouvernement est livré à un conseil

de régence, dont les membres se jalousent trop souvent, cherchent à se nuire, cherchent même à dépouiller l'enfant royal qu'ils ont charge de diriger. Pendant quelques années, la royauté fait place à une sorte de gouvernement qui possède tous les inconvénients de la démocratie. Puisque l'on connaît le mal, il est plus aisé de trouver le remède.

A la mort du souverain, personne n'a plus d'autorité ; le peuple redevient une multitude sans personnalité qui ne peut agir ; l'état de guerre réapparaît. C'est donc avant la mort du roi et par lui, que doit être désigné l'héritier du trône. Le monarque peut désigner, de vive voix ou par testament, son successeur, et ce dernier n'est pas nécessairement l'un des membres de la famille royale. Le roi est libre dans son choix. Il peut même choisir un étranger ; mais, en ce dernier cas, de graves dangers sont à prévoir. Les sujets subiront difficilement la domination d'un homme trop souvent incapable de les comprendre ; ou encore, le royaume, divisé en deux parties qui se refusent à supporter mutuellement leurs coutumes et leurs caractères, rejette le roi unique qui ferait cesser leurs guerres intestines. Notre roi, le très sage roi Jacques, aurait donné la paix à l'Écosse et à l'Angleterre, s'il avait réussi à maintenir sur elles sa domination.

Si le roi n'a laissé aucun testament, on doit

s'appuyer sur des signes naturels pour interpréter la volonté du défunt. Il est plausible que le roi voulait que son pouvoir conservât la forme monarchique et qu'il passât entre les mains de ses fils, et même du plus sage de ses fils, c'est-à-dire l'aîné, Attribuer le trône au fils aîné est une coutume sage et qui doit être respectée.

Le pouvoir royal appartient, on le voit, au monarque, en toute propriété ; le roi peut disposer de son trône, comme de tous ses autres biens ; il le donne à qui il veut, de vive voix ou par testament ; il en constitue un apanage pour ses enfants. L'autorité est vraiment la propriété du roi.

Examinons plus attentivement les caractères de cet État, dont, nous venons de le comprendre, la monarchie est la forme parfaite.

CHAPITRE X

La personnalité de l'Etat

La personnalité de l'État au Moyen Age. — Au début du XVII^e siècle, deux théories sur la royauté : le roi reçoit l'autorité directement de Dieu ; le roi reçoit l'autorité du peuple. — Selon Hobbes, la personnalité est constituée par la volonté ; ce que veut le souverain est supposé voulu par tous les citoyens. — La personnalité de l'État est une de ces fictions vraisemblables dont Hobbes se sert continuellement pour expliquer les faits.

La société civile est un être artificiel ; mais c'est un être qui agit, qui possède des droits et est soumis à des devoirs. C'est une personne. D'où la première question que nous devons nous poser au sujet de l'État : en quoi consiste sa personnalité ?

Le Moyen Age avait identifié la personnalité de l'État avec la personnalité physique du prince ; c'était là une conception qui était issue très naturellement de l'organisation féodale de la société. On sait que, sous ce régime, l'autorité du baron était sortie progressivement de l'autorité de l'ancien propriétaire terrien ; le seigneur médiéval avait conservé un peu de la souveraineté que possédait le maître d'une exploitation agricole, aux temps de la dissolution de l'empire carolingien ; le seigneur était chef, parce que jadis il avait été pro-

priétaire, il commandait à *ses* serfs et à *ses* gens, c'est-à-dire à ceux qui s'étaient recommandés à lui pour obtenir sa protection.

Cette conception primitive et assez matérialiste de l'autorité n'avait pas tardé à s'enrichir d'éléments mystiques. Le seigneur avait voulu auréoler son autorité d'un caractère sacré ; il avait demandé, ou mieux, exigé la consécration de l'Église. Il apparaissait ainsi aux peuples comme un être supérieur ; et son autorité devenait une sorte de délégation divine. Il commandait, parce qu'il était le lieutenant de Dieu. Sous l'influence de multiples faits économiques et religieux, et aussi de la philosophie, l'humanité s'était peu à peu hiérarchisée en un vaste système, dans lequel l'autorité, issue de Dieu, se trouvait en plénitude chez le successeur de Pierre, vicaire de Jésus-Christ, puis se scindait en deux fleuves, dont l'un animait les chefs spirituels ; l'autre descendait, par cascades successives, de l'empereur sur les rois, des rois sur les seigneurs et finissait, de chute en chute, par atteindre les derniers barons. Historiquement, l'autorité était montée lentement, par une série de contrats, du petit propriétaire, qui demandait protection, au grand propriétaire qui accordait protection ; l'intelligence humaine, par une démarche qui lui est habituelle, renversait l'ordre ; et du dernier-né, du chef royal que des contrats avaient mis à la tête de la société, elle faisait le représentant de Dieu et la source de toute autorité qui s'exerçait sur le territoire.

Le roi était devenu un être quasi-divin. Consacré par un huitième sacrement, avec l'huile de la Sainte Ampoule, il jouissait en France de dons miraculeux. Plusieurs fois par an, des malades lui étaient amenés et il les guérissait. Les rois de France guérissaient les écrouelles, et aussi les rois d'Angleterre (1). De plus, le royaume s'unifiait ; les autorités locales, jadis presque indépendantes, se soumettaient les unes après les autres au contrôle royal ; on commençait à ne plus parler seulement de Picards et de Normands, on parlait d'Anglais et de Français. Les nations surgissaient et le roi était leur chef unique (2). Un être aussi puissant, presque divinisé par la consécration du sacre, devait fatalement tendre à se rendre pleinement indépendant. Déjà, il ne voulait plus reconnaître qu'il tenait son pouvoir de ses barons, le moment ne devait pas tarder où il ne voudrait pas avouer qu'il recevait sa juridiction de l'Église. Conseillé par ses légistes, Philippe le Bel, et, après lui, tous les rois de France et même d'Angleterre, prétendirent tenir leur pouvoir immédiatement de Dieu. L'autorité divine ne descendait pas seulement sur le pape, pour rejaillir sur le roi ; elle

(1) Voir sur ce point Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924.

(2) B. Schaw, *Sainte Jeanne*, acte IV, scène IV.

descendait immédiatement sur le pape et sur le roi : ces deux hommes avaient contact direct avec Dieu. C'était pour le roi un grand avantage ; élu par Dieu, sans aucun intermédiaire humain, il ne pouvait être jugé que par Dieu. Le roi de droit divin revendiquait un pouvoir absolu, et il pouvait dire, en toute vérité, que l'État, c'était lui. Il était, de par la volonté de Dieu, la vivante incarnation du pays. Personnalité de l'État et personnalité du souverain étaient pleinement identiques. Aussi Charles I déclarait-il à ses juges qu'ils ne représentaient rien, qu'ils ne possédaient aucune autorité légitime, qu'ils ne siégeaient qu'en vertu de la force : hors de la personne du roi Charles Stuart, aucune juridiction n'existe dans le royaume d'Angleterre.

En dehors de cette doctrine absolutiste, une autre s'était formée, d'allure démocratique. Elle avait utilisé les assertions des anciens théologiens sur la souveraineté primitive du peuple. Toute autorité vient de Dieu, cette vérité est indiscutable, puisqu'elle est une parole même de l'apôtre, mais Dieu n'investit pas les rois directement ; il laisse ce soin au peuple ; c'est le peuple qui, en vertu d'une sorte de délégation divine, choisit ses chefs et leur transmet l'autorité. L'autorité vient immédiatement du peuple et médiatement de Dieu. La conséquence de cette doctrine est d'importance, car elle rend le roi justiciable du peuple qui l'a

choisi. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les partis défendre, selon leurs intérêts du moment, la thèse absolutiste ou la thèse démocratique sur l'origine de la royauté (1).

En France, les catholiques qui avaient soutenu l'origine divine du pouvoir royal, tant que le roi était catholique, deviennent violemment démagogues sous la Ligue ; c'est que l'héritier du trône était protestant. Après la Saint-Barthélemy, les protestants cessent de soutenir les thèses absolutistes et ils défendent habituellement l'origine populaire de la royauté. En Angleterre, nous constatons les mêmes discussions. Les partisans des Stuarts étaient absolutistes et les théoriciens de la Révolution soutenaient qu'un pacte a été conclu entre le roi et la nation ; l'autorité royale, selon eux, n'était qu'une délégation ; elle subsistait tant que le roi exécutait loyalement les clauses du contrat ; elle perdait toute valeur dès que le roi n'accomplissait plus ses charges. Le roi n'était, pour Milton et les puritains, qu'un délégué du peuple.

Ces deux théories avaient, sur le point qui nous occupe, un caractère commun. Elles identifiaient la personnalité de l'État et la personnalité physique du souverain. Une nuance cependant existait : le roi absolu, d'origine théocratique, épuisait en

(1) Duguit, *Traité de droit constitutionnel ; théorie générale de l'État*, I, 30. Paris, 1911.

sa personne toute la nature de l'État ; hors du roi, plus d'État, plus de patrie, plus de nation. Au contraire, le roi, qui avait contracté avec le peuple, pouvait être cassé ; hors de lui, une personnalité existait diffuse dans la nation ; cette personnalité, elle n'apparaissait pas en temps ordinaire, ni ne pouvait agir ; mais il suffisait d'une circonstance anormale, d'un crime éclatant commis par le roi, pour qu'elle se réveillât, et qu'elle agît.

Enfin, ces deux théories attribuaient à la personnalité de l'État un caractère en quelque sorte surhumain. Le roi absolu était auréolé de l'autorité divine ; le roi contractuel portait en lui un peu de cette majesté populaire, que les anciens avaient divinisée sous le nom de patrie et pour laquelle les modernes conservaient encore un respect quasi-religieux. Hobbes, nominaliste intrépide, ne pouvait utiliser dans son système les notions de délégation divine ou de majesté populaire ; car elles n'étaient à ses yeux que des mots vides de sens. D'où sa théorie sur la personnalité de l'État, une des plus intéressantes parmi celles des temps modernes ; nous allons l'étudier sous la forme qu'elle a prise dans le Leviathan (1).

Par le contrat social, avons-nous vu, chaque individu transfère son droit et sa force à une personne unique ; désormais un homme pense, veut

(1) Sur les deux théories concernant la nature de l'État, soutenues successivement par Hobbes, voir le chapitre VII, p. 169.

et agit aux nom et place de tous les citoyens. Avant le contrat, les volontés étaient distinctes et éparses ; elles n'étaient qu'une multiplicité et même une multiplicité incohérente et chaotique ; après le contrat, ces volontés éparses sont réduites à une seule volonté. Les décisions de cette volonté souveraine sont censées être ratifiées par chaque citoyen. Les sujets se reconnaissent les auteurs responsables des actes de leur roi. Une personnalité est née, qui n'est plus une personnalité physique. Grâce au contrat, la foule, qui n'avait jusqu'alors aucune réalité sociale, est devenue capable d'agir ; elle veut et elle commande. Le roi est la volonté de la nation. La foule cesse d'être quelque chose d'amorphe et sans nom ; elle est devenue une cité ou une République (1).

La personnalité, aux yeux de Hobbes, est constituée par la volonté. Est personne, quiconque est capable de vouloir. La société est une personne juridique, parce que la multitude de ses membres a décidé « de tenir la volonté de tel individu pour celle de tous » (2). L'État est une personne, non parce que les volontés individuelles, après une discussion parlementaire, se sont fondues en une volonté unique ; non parce que la personnalité physique du souverain incarne et exprime la

(1) *Leviathan*, c. 17, p. 85.
(2) Gadave, *Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*, p. 139. Toulouse, 1907.

nation. L'État est personne, parce que la multitude, après le contrat social, est censée n'avoir qu'une volonté (1). Le contrat est l'hypothèse qui s'impose dès que l'on essaie de comprendre la nature des différentes sociétés ; non moins nécessaire est l'hypothèse que la volonté du souverain est voulue et ratifiée par tous les citoyens.

On comprend maintenant la distinction que Hobbes fait continuellement entre le peuple et la multitude (2). La multitude est une poussière d'individus qu'aucun contrat ne lie ; elle ne possède aucune unité, nul ne doit être supposé parler en son nom ; elle ne peut ni vouloir, ni agir. Elle n'est pas une personne, elle est un pur néant social. Le peuple, au contraire, possède une unité, il veut, il agit ; les individus qui le composent ont cessé d'être isolés et indépendants ; ils ont contracté et un homme, en vertu de ce contrat, parle et veut au nom de tous.

C'est donc le peuple qui règne en toute cité, même dans les cités monarchiques. Le roi commande, parce que sa volonté est supposée représenter la volonté de tous ; il commande au nom du peuple. En démocratie, le peuple c'est l'assemblée délibérante, la curie ; en aristocratie, le conseil des nobles. Bref, le peuple, sous tous les régimes, est roi ; car c'est en son nom que commande le

(1) *Ibid.*, p. 140.
(2) *De Cive*, c. 12, 8, p. 86 ; éd. 1668.

détenteur du pouvoir ; la multitude est toujours sujette. Aussi nous comprenons que le peuple se désagrège et perd sa personnalité, dès que disparaît celui qui parlait et agissait en son nom ; lorsque le souverain meurt, ou est abattu, le peuple fait place à la multitude ; la société, en perdant son roi, perd son unité, et elle s'effrite en une multitude chaotique, poussière d'individus isolés et hostiles (1).

La personnalité de l'État ne peut exister que par le souverain, mais elle est distincte de la personne du souverain ; elle est, par une de ces fictions vraisemblables, dont Hobbes se sert continuellement pour expliquer les faits, une personnalité qui veut pour les autres. La personnalité de l'État est une hypothèse nécessaire ; nous devons, si nous voulons la paix, supposer que le Chef la veut pour tous ; sans ces hypothèses le réel, en toute science, demeurerait inintelligible.

Bluntschli juge insuffisante cette personnalité qui repose sur « la fiction d'une transmission de la volonté de ceux qui obéissent à ceux qui commandent » (2). C'est que Bluntschli croit à « une réalité organique des collectivités ». Il admet avec Aristote que la cité est un être naturel qui possède une essence propre et un mode particulier de croissance ; la personnalité de l'État a, pour le théori-

(1) Gadave, *Ibid.*, p. 143.
(2) Cité par Gadave, p. 142.

cien allemand, un fondement ontologique. Or, il n'est pas de notion qui répugne davantage à la pensée de Hobbes, que cette notion péripatéticienne qui voit dans l'état un produit naturel, une sorte d'espèce vivante, que le naturaliste doit observer et classer. Dans le système hobbien, les individus sont les seuls êtres réels ; ils demeurent, après comme avant le contrat social, distincts et séparés ; et s'ils sont soumis à un chef absolu, c'est parce qu'ils le veulent. Hobbes est un Anglais individualiste, et si les horreurs des guerres religieuses lui ont inspiré l'amour de l'absolutisme, elles ne lui ont pas enlevé sa croyance fondamentale en la réalité de l'individu.

La doctrine de Hobbes apparaît comme très originale. Elle s'oppose aux anciennes théories du Moyen Age : l'autorité du souverain ne porte plus aucune trace de l'autorité du propriétaire terrien ; elle ne contient pas davantage des éléments mystiques. Une hypothèse simple et vraisemblable a remplacé les antiques notions sur la nature plus ou moins divine de l'autorité civile ; le chef commande, parce que sa volonté, en vertu d'un contrat, est supposée être l'expression des volontés particulières.

L'individualisme reste sauf. L'autorité sociale, pour se constituer, ne suppose rien d'autre que les individus ; et, en cela, Hobbes demeure très loin de tous les sociologues, surtout les sociologues allemands, qui voient dans l'État l'expression consciente d'une réalité mystérieuse, supérieure aux citoyens, et qui constitue comme un organisme gigantesque dont les individus ne sont que les cellules temporaires. Hobbes, si admirateur fût-il de l'absolutisme, aurait été effrayé par cet État qui se donne pour la conscience claire d'une pensée diffuse dans une sorte d'organisme social qui englobe et hiérarchise les individus. Il aurait pressenti que, sous le couvert de cet État quasi-divin, — il aurait dit : au nom de ce Moloch — les ambitieux chercheraient à faire triompher leurs propres intérêts. Une idée obscure cachait toujours, selon notre philosophe, une possibilité de trouble et de guerre ; et on ne peut nier que la notion d'un État-organisme est pour le moins obscure.

Dans le système de Hobbes, on ne rencontre que des éléments clairs et des hypothèses simples. Des individus indépendants, forces primitives que ne limite aucun devoir d'origine plus ou moins obscure : voilà le fait ; un contrat qui laisse à un individu la pleine liberté d'exercer son droit naturel ; une volonté qui est tenue pour la volonté de tous ; voilà les deux hypothèses vraisemblables qui servent à rendre intelligibles les faits sociaux. Aucun élément supra-individuel, germe de guerres futures, parce que obscur, ne se trouve dans le système. Hobbes demeure un individua-

liste irréductible et sa théorie de l'État-personne est celle que devait soutenir un nominaliste logique. Lorsqu'il parle d'organisme social, ce n'est sous sa plume qu'une comparaison ; il peut insister (1) et vouloir montrer que la société est semblable à un homme artificiel, incomparablement plus grand et plus fort, mais construit sur un modèle identique. La souveraineté est l'âme qui vivifie tout le corps ; les magistrats, les jointures ; les récompenses et les peines sont les nerfs. La comparaison se poursuit jusqu'à devenir peu vraisemblable ; mais elle reste une simple comparaison. Jamais Hobbes n'a vu dans la société une réalité irréductible aux individus, et il n'est à aucun titre l'ancêtre de ces sociologues mystiques, pour qui la société est un véritable vivant, supérieur aux cellules humaines, Hobbes n'a jamais transformé une métaphore en une réalité. Logique avec lui-même, il demeure, en sa sociologie, un

(1) Naturam, id est, illam, qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem, eatenus imitatur ars humana, ut possit inter alia producere artificiale animal. Cum enim vita nihil aluid sit quam artuum motus, cujus principium est internum in parte aliqua Corporis principali, quid obstat quominus dicamus automata omnia, sive machinas omnes quæ ab elastris rotulisque intus dispositis motum habent, ut horologia in seipsis, habere etiam artificialem vitam ? Quid est cor, nisi elastrum, quid nervi nisi chordæ, quid articuli, nisi totidem rotulæ, qualem voluit artifex, toti corpori impertientes?... ...Concordia, sanitas est. Seditio, morbus. Bellum civile, mors. Postremo pacta quibus partes corporis hujus politici conglutinantur, imitantur divinum illud verbum fiat, sive faciamus hominem, a Deo prolatum in principio cum crearet mundum. — *Leviathan*, préface.

nominaliste intrépide. Seuls, les individus existent, à ses yeux.

Nous devons maintenant examiner les droits et les devoirs de l'État.

CHAPITRE XI

Les droits et les devoirs de l'Etat

La paix exige un chef tout puissant. — L'autorité ne peut être partagée. — Le chef n'est pas soumis aux lois. — La rébellion n'est jamais légitime. — Le tyrannicide ; les doctrines du tyrannicide ; Hobbes les condamne ; et il les regarde comme des conséquences logiques de la philosophie grecque et aussi de l'indépendance de l'Église. — Le chef doit assurer la paix ; la prospérité ; la natalité. — La violation de ses devoirs conduit le chef à sa perte.

La souveraineté est absolue ; si vous la limitez, vous la supprimez, car vous la subordonnez à la puissance limitatrice. On n'est maître que si l'on est capable de commander sans aucune restriction. Maître absolu ou esclave, il n'y a pas de milieu.

En outre, le maintien de la paix exige que le souverain possède une autorité complète ; supposez qu'en adhérant au contrat social, certains individus se soient réservé l'usage de droits déterminés ; ces citoyens ne manqueront pas d'alléguer, le jour où les ordres du souverain leur déplairont, que ce dernier outrepasse ses droits et qu'il empiète sur les droits sacrés qu'ils se sont réservés. Qui sera juge? la force seule pourra clore le débat ; la guerre renaîtra dans la société. Pour que le

contrat social n'ait pas été un effort stérile vers la paix, il faut que chaque individu ait abandonné la plénitude de ses droits. La paix est incompatible avec des centres indépendants disséminés dans la société ; un chef qu'aucun obstacle ne puisse arrêter, un chef qui possède tous les droits, un chef devant qui les citoyens sont une matière inerte, sans aucune possibilité de résistance, sans aucune autonomie, sans aucun droit inviolable : voilà le prix de la paix.

Ce chef, individu ou assemblée, doit être unique ; autrement dit, la souveraineté ne peut, sans se détruire, être partagée : « S'il se trouvait une république dans laquelle les droits de la souveraineté fussent partagés, il faudrait avouer avec Bodin, que cet État ne serait pas une république véritable, mais la corruption d'une république » (1). Supposons trois pouvoirs indépendants les uns des autres dans une société ; l'un fait les lois, le second rend la justice, et le troisième administre. Ou bien ces pouvoirs sont d'accord entre eux ; et alors ils équivalent à un pouvoir unique ; leur multiplicité n'est qu'apparente. Ou bien, ils sont en désaccord, et aussitôt la guerre se déchaîne et la société se dissout rapidement. Ou la guerre, ou un pouvoir unique (2) : le dilemme est rigoureux, et nul ne peut y échapper.

(1) *De Corp. pol.*, II, p. VIII, 7. — Bodin, de la République, I, 1.
(2) *De Corp. pol.*, II, p. I, 15.

On objectera peut-être qu'un tel pouvoir est bien dangereux pour la tranquillité des bons citoyens ; les paisibles bourgeois ne doivent-ils pas craindre d'être dévorés par un Roi tout puissant ? Nous avons déjà répondu ailleurs à une objection semblable ; la guerre est plus à craindre que la toute puissance de l'État ; car, en temps de guerre, c'est chaque citoyen qui est, pour son voisin, un ennemi à craindre ; l'homme de bien n'a plus seulement à redouter les exactions d'un seul individu, mais toutes celles que peuvent exercer la multitude innombrable de ses semblables ; il n'a plus un ennemi unique, il en a une foule infinie. Ajoutez que la nuée des persécuteurs s'abattant sur vous, ne procure aucun profit ; ils pillent et ils tuent. Au contraire, la toute-puissance du souverain assure la paix.

Les coutumes, dira-t-on encore, doivent être respectées. Un long passé nous a légué à nous autres Anglais une royauté qui est limitée par de nombreux droits corporatifs et individuels, n'est-ce pas signe qu'un tel gouvernement nous convient ? L'œuvre de l'expérience est toujours adaptée aux besoins d'un peuple. — Avec un raisonnement semblable, on prouverait aisément que les peuplades, qui sont habituées à construire leurs maisons sur le sable, doivent continuer. Ce n'est pas la coutume, l'habitude, les usages, toutes choses qui, trop souvent, sont absurdes et funestes, que l'on doit suivre, mais la

raison. Les règles qui président à la naissance et à la vie des sociétés, sont aussi rigoureuses que les lois de l'arithmétique et de la géométrie ; nous devons les respecter sous peine de mort (1).

***

La puissance souveraine édicte les lois, c'est-à-dire elle a le pouvoir de faire des commandements qui sont la seule raison de faire telle ou telle action ; un tel pouvoir législatif serait illusoire sans le pouvoir de châtier ceux qui n'obéissent pas. Les sujets observent les lois, parce qu'ils craignent la punition ; supprimez la peine, et vous ne pouvez découvrir dans la loi aucune raison de faire ou d'omettre l'action prescrite ou défendue. En attachant des souffrances à un geste, le souverain rend, par le fait même, ce geste mauvais pour les sujets.

Les sujets sont soumis aux lois, à toutes les lois ; non le souverain. Comment pourrait-il être soumis aux lois qu'il promulgue? il les abroge à sa guise. Mais nous n'avons pas besoin de supposer que le souverain supprime une loi pour retrouver sa liberté. La loi supposée intacte, le souverain demeure libre vis-à-vis d'elle. La loi n'oblige pas le souverain. N'a-t-il pas en mains toutes les forces de l'État ? Il établit les magistrats, commande les

(1) *Leviathan*, c. 20, *in fine*, p. 104.

armées; il manie le glaive de la guerre et l'épée de la justice ; aucune puissance n'existe au-dessus de lui, qui pourrait le juger et le condamner ; quoiqu'il fasse, il est certain de jouir d'une complète impunité. Or, « il est évident que celui qui a en sa disposition tous châtiments, ne peut être commandé » (1).

Une puissance qu'aucune loi ne lie ne peut se rendre coupable d'aucune injustice. Pour être injuste, il faut violer un droit ; or, par le pacte social, les individus ont renoncé à tous leurs droits personnels ; comment le souverain pourrait-il violer des droits qui n'existent plus ? Quoi qu'il fasse, il ne fait que ce que les sujets ont déjà virtuellement approuvé. En abandonnant leurs droits, ils ratifiaient d'avance tous les actes du chef.

Les sujets auraient donc mauvaise grâce à se plaindre des prétendues exactions du souverain ; ils contrediraient ouvertement ce qu'ils ont décidé par le pacte social. Jamais une révolte n'est légitime ; le droit à la rébellion, que des songe-creux ont revendiqué avec éloquence, est la négation radicale du contrat social.

Il est une rébellion plus grave que toutes les autres, c'est celle qui consiste à tuer le souverain. A l'époque de Hobbes, beaucoup revendiquaient ce droit d'assassinat. Lorsqu'un chef d'État abuse

(1) *De Corp. pol.*, II, VIII, 6.

de son pouvoir, disaient-ils, pour pressurer le peuple, les maux que souffre la nation sont parfois si grands qu'une seule issue reste possible : tuer le tyran. Il vaut mieux qu'un seul périsse plutôt qu'un peuple entier. Il est même des circonstances où le tyrannicide s'impose comme le plus saint des devoirs : un roi qui veut détruire la vraie foi dans l'âme de ses sujets, un roi qui veut faire régner Bélial et Betzebul en son royaume doit être tué. Chez les Papistes et chez les Puritains, on trouvait des partisans de l'assassinat de Henri III ou de Charles I.

En France, les théories tyrannicides avaient été soutenues au cours des guerres religieuses. Les ligueurs les plus ardents avaient embrassé des thèses démocratiques extrêmes, et même des thèses démagogiques. Le peuple catholique était érigé en juge de la dynastie royale devenue protestante. Tout pouvoir vient du peuple, proclame le curé de Saint-Benoît, Boucher. Par peuple, il est vrai, le curé ligueur n'entend pas la foule imbécile et méchante, capable de toutes les folies, véritable monstre aux mille têtes ; le peuple c'est l'ensemble des hommes éminents par leur naissance, leurs fonctions et leur sagesse (1). Ce peuple se confond avec la république et le royaume ; aussi demeure-t-il supérieur au roi ; si le roi viole le

(1) Boucher, *de Justa Henrici tertii abdicatione*, I, 9, p. 11, *a.* Parisiis, apud N. Nivellium, 1589.

contrat qu'il a consenti le jour de son couronnement, le peuple a le droit de le déposer et de le juger. Contre un roi tel que Henri III, injuste, cruel, adonné aux pratiques de la magie, un roi parricide, simoniaque, parjure, assassin, hérétique et fauteur d'hérésies (1), le peuple a le droit de faire la guerre (2). Bien plus, le peuple a le droit de le tuer. Les tyrans, nous dit Platon, doivent être chassés de la république comme des parricides (3). Aristote nous parle d'une loi qui récompensait les tyrannicides ; Lucien et Plutarque, en un mot tous les Grecs, font l'éloge des meurtriers du tyran (4). Et aussi les Latins, car Cicéron nous dit que tous les devoirs que nous impose la nature envers les autres hommes cessent lorsqu'il s'agit du tyran (5). La théologie catholique nous donne le même enseignement, elle nous presse de tuer les ennemis de la foi (6). Un tyran est hors la loi (7). Aussi devons-nous louer hautement Jacques Clément, ce jeune homme à l'âme courageuse qui, au péril de sa propre vie, n'hésita pas à tuer Henri III (8). De même, nous devons déclarer « juste, vertueux et héroïque » l'acte de Jean Chas-

(1) Boucher, *Ibid.*, livre II.
(2) Boucher, *Ibid.*, I, 27, p. 34, *a*.
(3) Boucher, *Ibid.*, III, 14, p. 164, *a*.
(4) *Ibid.*, p. 165, *b*.
(5) *Ibid.*, p. 166, *a*.
(6) *Ibid.*, p. 167.
(7) *Ibid.*, p. 170, *a*.
(8) *Ibid.*, IV, p. 282, *a*.

tel, qui voulut tuer un autre tyran, Henri IV (1).

Les pamphlets de la Ligue reflétaient la violence des esprits ; c'étaient des arguments de bataille (2). Plus redoutable devait apparaître à un esprit aussi scientifique que Hobbes le livre du jésuite espagnol Mariana. Le traité *De rege et regis institutione* se présentait comme une œuvre de science sereine et impartiale ; en outre, il était composé par l'un des membres les plus éminents d'un puissant ordre religieux. Aussi, notre philosophe devait-il voir en lui une des causes profondes qui troublent les intelligences et sèment l'anarchie. A grand renfort de syllogismes, le savant jésuite expose et défend le droit du peuple à tuer un tyran. Le peuple est supérieur au roi, démontre Mariana ; donc, si un prince, après maints avertissements, refuse de se corriger et continue ses exactions, le peuple a le droit de se réunir et de condamner à mort le tyran. Si, comme c'est le cas ordinaire sous les gouvernements despotiques, le peuple ne peut se réunir, un individu isolé a le droit d'interpréter raisonnablement, en son âme et conscience, la volonté populaire, de se dresser en justicier et d'aller frapper le tyran. Mais il doit aller frapper par le fer, comme le fit l'héroïque Jacques Clément, gloire éternelle de la

(1) Boucher, sous le pseudonyme François de Verone Constantin, *Apologie pour Jehan Chastel*, 2e part., c. 1, p. 25 ; sans lieu, 1595.
(2) Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, I, 31. Paris, 1911.

France (1), afin que le tyran sache par qui et pour quels crimes il meurt. On n'a pas le droit, même pour délivrer la société, de tuer par le poison (2).

En Angleterre, les doctrines tyrannicides s'étaient répandues et elles n'étaient pas restées stériles. Buchanam, dans son traité *de jure regni apud Scotos*, soutient que le peuple est supérieur au roi ; par suite, le roi peut être légitimement cité devant le tribunal du peuple. Un roi indigne doit être déposé et les Écossais ont eu grandement raison de chasser l'impudique Marie Stuart. Enfin, un tyran est l'ennemi de la nation entière, et contre un ennemi la guerre est légitime ; tous et chacun ont le droit de tuer l'ennemi (3). On sait que ces doctrines avaient engendré, d'abord la guerre civile que Hobbes haïssait d'une haine farouche, puis la condamnation du roi Charles I.

Les doctrines qui font l'apologie du tyrannicide sont anciennes, remarque Hobbes, après Boucher. C'était jadis l'opinion de tous les sophistes, de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, de Plutarque et des autres fauteurs de l'anarchie

(1) « Æternum Galliæ decus ». De rege et regis institutione, p. 69. Toleti, 1599. Les confrères de l'auteur, membres de la commission chargée d'autoriser les livres, exigèrent la suppression de ces mots dans les éditions suivantes. Sur Mariana, voir Cirot, *Mariana historien*. Bordeaux-Paris, 1904.

(2) Mariana, *Ibid.*, c. VIII, p. 81.

(3) G. Buchanam, *De Jure regni apud scotos*, p. 97. Edimbourg, 1579.

grecque et romaine que, non seulement il est licite de tuer un tyran, mais que c'est une chose extrêmement louable (1). Les théologiens contemporains n'ont eu qu'à reprendre ces vieilles thèses, pour défendre leurs plans révolutionnaires ; la scolastique péripatéticienne est l'alliée naturelle de la Rome cléricale. Coulée dans la philosophie d'Aristote, la religion se matérialise ; elle cesse d'être une vie spirituelle, pour devenir un gouvernement. Le clergé s'organise en une société indépendante et l'Église, véritable État dans l'État, aspire à la domination des âmes. Une telle situation conduit fatalement à la guerre ; et, un jour ou l'autre, des hommes à l'esprit faible, fanatisés par les revendications théocratiques du clergé, se lèvent et tuent. Un Ravaillac et un Jacques Clément croient servir Dieu ; en fait, ils ne servent que l'ambition d'un étranger (2).

Les doctrines qui prétendent légitimer le tyrannicide, sont des doctrines d'orgueil. On pourrait poser aux contempteurs des tyrans la question que Dieu fit à Adam : « Qui vous a montré que c'était un tyran, n'est-ce point que vous avez mangé de l'arbre dont je vous avais défendu de manger? Car pourquoi nommez-vous tyran celui que Dieu vous a donné pour roi, si ce n'est à cause que vous voulez vous arroger la connaissance du

(1) *De Cive*, XII, 3.

(2) *De Homine*, c. 13, 7, p. 76, éd. 1668.

bien et du mal, quoique vous soyez une personne privée, à qui il n'appartient pas d'en juger » (1).

Le tyrannicide est toujours un crime, car personne sur terre n'a le droit de juger les rois. Instruit par les guerres civiles qui avaient ensanglanté la France et l'Angleterre, Hobbes comprend que le germe de tous les régicides et de toutes les révoltes se trouve dans les doctrines qui soumettent les rois à une puissance supérieure, que cette puissance soit le peuple, la loi écrite ou le pape de Rome. La paix n'est assurée que si le roi jouit d'un pouvoir absolu et sans limite. Le roi est au-dessus des lois ; et personne ne peut lui commander, encore moins le traduire devant un tribunal. Innocent de toute injustice, puisqu'il est au-dessus de la loi, le roi ne peut mériter châtiment.

Toutefois, le roi est un homme ; et, par suite, il reste soumis à la loi de nature. Le roi, sujet de Dieu, a des devoirs envers Dieu.

* * *

Le souverain doit obéir à la loi de nature que lui dévoile la raison ; par suite, il doit rechercher ce que la raison nous affirme être le plus grand des biens : la paix. Le salut du peuple est pour les princes la loi suprême, telle est la maxime qui

(1) *De Cive*, XII, 3 ; trad. Sorb., I, 217.

contient tous les devoirs de ceux qui gouvernent. D'ailleurs, la considération du salut public ne dicte pas seulement aux chefs la loi par laquelle ils connaissent leurs divers devoirs ; elle leur enseigne également « un art en la pratique duquel ils trouvent les premiers leur compte : car la puissance des sujets est celle de l'État, et, par conséquent, de celui qui gouverne » (1).

Par l'expression, « salut du peuple », certains auteurs ont surtout en vue la glorification des âmes dans le paradis ; aussi veulent-ils que le souverain impose à ses sujets la doctrine qui, selon lui, conduit au ciel. Laisser enseigner une erreur, ne serait-ce pas se rendre complice de la damnation des âmes ? Hobbes semble pencher en faveur de cette opinion ; toutefois, il se refuse à la discuter (2) ; on comprend son silence. Notre philosophe ne s'intéresse qu'aux affaires de l'État ; et il reste parfaitement indifférent aux vérités qui sortent de l'ordre politique. Ces vérités absolues existent-elles ? il en doute.

Aussi Hobbes donne-t-il un sens très positif aux mots salut du peuple. Le salut est l'ensemble des commodités de la vie présente. Le salut du peuple,

(1) *De Cive*, XIII, 2 ; tr. Sorb., I, 236.

(2) *De Cive*, XIII, 5. Dans le Corps politique, 2e partie, IX, 2. Hobbes est plus affirmatif : « il est évident que les Souverains sont obligés par la loi de nature d'établir les doctrines et les règles, sans lesquelles ils croient, selon leur conscience, qu'on ne peut pas avoir la félicité éternelle ».

c'est la paix, la paix extérieure et la paix intérieure; puis la richesse et une innocente indépendance des sujets.

Les différentes nations vivent indépendantes, elles sont dans l'état de nature ; aussi sont-elles en un état perpétuel de guerre. Si elles cessent de combattre, c'est pour reprendre haleine et préparer d'autres assauts. Le premier devoir du souverain, chargé de mettre ses sujets à l'abri d'une attaque étrangère, c'est de se renseigner sur les projets et les ressources de ses voisins ; il doit posséder des espions en tous les pays, afin de ne jamais être surpris par un assaut subit. Ensuite, le prince, pour être en mesure de repousser l'attaque, doit faire une grande provision de soldats, d'armes, de vaisseaux, de forteresses et d'argent. Il est trop tard de lever les armées quand l'ennemi envahit le royaume. Une armée permanente est nécessaire à la sécurité des citoyens.

La guerre civile n'est pas moins funeste que la guerre étrangère. Aussi le souverain devra apporter un grand soin à supprimer toutes les causes qui engendrent les séditions et les révoltes. D'abord, il veillera à l'enseignement des Académies ; il empêchera que les pédants ne faussent l'esprit des enfants par des maximes erronées. Incroyable est le nombre de maux qu'ont déchaînés à travers les nations ces propositions inculquées dès le bas-

âge : mieux vaut obéir à Dieu qu'au prince ; ou bien encore : on peut pécher en obéissant au prince et en n'obéissant pas à sa propre conscience. Le devoir des souverains, c'est de faire établir les vrais éléments de la doctrine civile, et de commander qu'on les enseigne en toutes les Académies de l'État. Professeurs, prêtres, savants : tous ceux qui enseignent sont sous la surveillance et sous les ordres du prince. L'État, dirions-nous aujourd'hui, doit jouir du monopole de l'enseignement.

Les doctrines ne sont pas seules dangereuses ; l'ambition d'un homme fait parfois courir à la république de graves périls, témoin Catilina. Le souverain doit donc surveiller les magistrats et empêcher qu'ils ne se rendent indépendants ; il doit même instituer des peines exemplaires contre les magistrats qui blâment le gouvernement, afin « de se rendre populaires, de gagner les applaudissements de la multitude et d'avoir une faction dans la république à leur dévotion » (1).

Pour enrichir ses sujets, le souverain fera des lois destinées à favoriser le gain des artisans et à modérer la superfluité des dépenses. Il améliorera le revenu des terres et des rivières, en favorisant l'agriculture et la pêche. Puis, il prendra toutes mesures propres à mettre en honneur l'art de naviguer, et aussi tous les arts manuels ; surtout, il

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., IX, 7.

soutiendra les sciences mathématiques qui sont la source et des arts mécaniques et de la navigation. Des lois somptuaires contre les dépenses excessives de la bouche et des vêtements compléteront ces lois économiques. L'application de ce programme suffira à enrichir le pays ; certains États ont cherché, et parfois avec succès, la richesse dans les guerres ; mais ce moyen n'est pas à conseiller, car il est trop aléatoire ; la guerre est un jeu de hasard où beaucoup se ruinent et fort peu s'enrichissent.

La prospérité sera encore favorisée par une habile organisation de la famille et une juste répartition des charges publiques. Une population nombreuse, c'est pour un pays la plus grande des richesses ; aussi Dieu a-t-il commandé au genre humain de se multiplier. Le roi, qui est sur terre le lieutenant de Dieu (1), doit veiller à la propagation en défendant les accouplements contre nature, la pluralité des femmes ou la pluralité des maris ; et encore en défendant les mariages entre proches parents.

Les charges publiques doivent être répandues également entre les citoyens (2). Rien ne pousse plus à la sédition qu'une répartition injuste ; celui qui ne paie rien méprise les autres et celui qui est accablé sous les taxes s'aigrit, se croit persécuté et

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., IX. 3.
(2) *De Cive*, XIII, 10.

s'arme pour la révolte. Cette répartition ne doit pas être faite selon la fortune des particuliers, nous dirions aujourd'hui, selon le capital ; mais selon les dépenses. Un riche qui ne dépense pas ne jouit pas de la société et il ne doit pas payer ; un prodigue qui dissipe jouit des bienfaits de la paix, et il est normal qu'il paie. « Il semble donc que le moyen le plus juste de diviser avec égalité les charges publiques, c'est quand un chacun contribue selon ce qu'il dépense, et non ce qu'il gagne » (1). Hobbes est partisan des impôts indirects, et non des impôts sur le capital ou sur le revenu.

Enfin, le souverain doit laisser à ses sujets la plus grande liberté possible. Prétendre régler toutes les actions des individus par les lois minutieuses, c'est enlever toute initiative et la société devient semblable à une eau croupissante (2). L'excès de lois est un défaut non moins funeste que l'absence totale. Un homme raisonnable et honnête, dans l'état de société, ne doit être privé de la liberté dont il jouissait dans l'état de nature, que dans la mesure où l'exige l'intérêt social (3).

Le souverain doit suivre les mêmes règles de prudence quand se pose la question de la guerre. Une guerre n'est à entreprendre que dans les cas

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., IX, 5.
(2) *De Cive*, XIII, 15 ; *De Corp. pol.*, 2e part., IX, 4.
(3) *De Corp. pol.*, 2e part., IX, 4.

de nécessité. « Les Républiques ou les monarques qui veulent la guerre pour elle-même, c'est-à-dire par ambition ou vaine gloire, ou qui prétendent de prendre vengeance de la moindre injure que leurs voisins leur font, s'ils ne ruinent l'État, ils ont plus de fortune que de raison et de jugement » (1).

***

La violation des lois de nature entraîne, pour les souverains, de graves châtiments ; elle les affaiblit ; et, lorsqu'ils sont devenus complètement incapables de protéger leurs sujets, les sujets sont déliés de tout devoir. Le roi n'a droit de commander que s'il est fort ; un roi vaincu, un roi prisonnier, un roi déchu, ne mérite aucune fidélité, et c'est justement que les citoyens reconnaissent le successeur pour leur chef légitime. Observer la loi de nature, c'est pour le prince, le moyen le plus sûr, et même l'unique moyen, d'assurer la permanence de son pouvoir ; la violer, c'est assurer sa propre ruine. L'identité du bien personnel des rois et du bien général est regardée par Hobbes comme une vérité incontestable : « Aucun roi ne peut avoir la richesse, la gloire et la sécurité, si ses sujets sont pauvres, faibles et méprisés ».

(1) *De Corp. pol.*, 2e p., IX, 9 ; trad. Sorb., II, 178.

La solidarité des intérêts constitue la vraie garantie des citoyens, et cette garantie est bien supérieure aux sanctions, forcément illusoires, que la loi humaine pourrait décréter contre le prince (1).

(1) Gadave, *Th. Hobbes et ses théories du contrat social et de la souveraineté*, p. 235. Toulouse, 1907. Gadave note que Hobbes est le véritable fondateur de l'utilitarisme anglais.

CHAPITRE XII

L'Etat et l'Eglise

L'esprit de domination de l'Église romaine. — La scolastique péripatéticienne a été pour l'Église un instrument de gouvernement. — Le pape ; la théorie de Bellarmin. —, Le puritanisme. — L'État, maître de l'Église. L'Église confondue avec l'État ; pas d'Église universelle. — Les dogmes fondamentaux du christianisme. — L'État et la Science.

Une société s'est constituée qui a faussé la religion du Christ et l'a transformée en un instrument de domination politique, au grand détriment de la paix : c'est l'Église romaine.

D'abord (1), cette Église se pose en société terrestre ; matérialisant le sens spirituel des paroles du Sauveur, elle se donne comme la réalisation en ce monde présent du Royaume de Dieu. Elle a ses chefs, qui s'appellent clercs ; et son chef suprême, le pape, prétend renouveler en sa faveur la prérogative qu'avait, sous la loi juive, le grand Prêtre, d'être à la fois roi et prêtre. On devine aisément les germes de guerre civile que comporte l'existence de cet État ecclésiastique, soi-disant indépendant de l'État politique. La souveraineté se trouve morcelée et la paix est continuellement

(1) *Leviathan*, c. 44.

menacée par la rivalité de deux puissances jalouses. Le danger est d'autant plus grand que l'Église romaine a organisé pour la guerre ses dogmes et ses institutions.

Afin de frapper les esprits et de les dominer plus aisément, elle prétend jouir d'un pouvoir d'incantation. Jadis les magiciens d'Égypte avaient soutenu qu'ils transformeraient leurs verges en serpents ; leur affirmation était imprudente, car l'expérience pouvait les démentir, et, en fait, elle les démentit ; aujourd'hui, l'Église soutient qu'elle transforme, hors de toute vue et de toute vérification possible, la substance du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Ce pouvoir magique donne au prêtre un grand prestige ; les foules ignorantes le vénèrent et le craignent à l'égal d'un être puissant qui a reçu de Dieu des pouvoirs extraordinaires. C'est un grand sorcier ; et aucune expérience ne peut détruire cette puissance du prêtre.

Voilà une première menace de guerre. Les sorciers sont dangereux, car tôt ou tard ils sont entraînés à mettre leur influence surnaturelle au service d'intérêts et d'ambitions ; des partis se forment dans la cité, et les luttes qui s'engagent sont d'autant plus terribles que les belligérants allèguent des motifs divins ; ils combattent pour Dieu, et un but aussi noble exaspère les énergies. Les guerres religieuses sont des guerres de fanatiques.

Nous retrouvons le même esprit de domination dans les autres dogmes de l'Église romaine ; elle a fait de toutes les paroles de Jésus des moyens de gouvernement. Ainsi, sa doctrine sacramentaire est entièrement politique. Le baptême n'est plus un symbole de l'incorporation au Christ par la foi, c'est une opération magique, une véritable incantation, par laquelle l'Église établit son pouvoir sur tel ou tel individu. Pour juger avec netteté des intentions ecclésiastiques, ouvrez le rituel romain, ce livre où sont contenues les prières que doivent faire les prêtres en administrant les sacrements. Vous voyez les signes de croix se multiplier, comme des gestes de sorcellerie ; vous lisez que l'enfant va être délivré de l'esclavage honteux que les démons lui faisaient subir ; les formules d'exorcismes se succèdent et, finalement, le baptisé doit jurer obéissance à l'Église. Le baptême, c'est l'acte qui recrute des sujets à Rome.

Les prêtres romains, comme les prêtres des anciennes religions, savent très bien jouer du diabolique. Ils font croire que l'humanité, par une sorte de péché général, est tout entière sous la domination de Satan ; puis ils affirment qu'ils ont reçu de Dieu le pouvoir de délivrer les âmes. La crainte du diable, c'est la force du prêtre. Ainsi, aurait pu ajouter Hobbes, raisonnait Épicure, fils d'une prêtresse et témoin méprisant des ruses habituelles aux devins et aux pythonisses.

Parmi tous les laïcs, c'est principalement les rois que l'Église a en vue ; elle cherche à établir sur eux sa propre domination. C'est pour s'immiscer dans les difficultés nationales suscitées, trop souvent, par les héritages royaux, qu'elle a fait du mariage, simple contrat civil, un sacrement surnaturel. Le mystère plane sur l'union des époux ; et, à la faveur de cette auréole, prétendue divine, le prêtre établit son pouvoir. On sent que Hobbes approuve Henri VIII, et qu'il le plaint d'avoir été attaqué par l'Église. Ce sont toutes les haines d'un Anglican fervent que partage notre philosophe : confession, purgatoire, indulgences, tous ces dogmes du papisme ne sont que d'odieux moyens de combattre l'État et d'établir la domination du prêtre.

La confession auriculaire permet aux prêtres de découvrir les projets des rois ; le confesseur, une fois renseigné, est mieux armé pour imposer, par la crainte d'un refus d'absolution, les desseins de son Église. Le dogme du purgatoire fait trembler et les âmes se jettent aux pieds du Souverain Pontife, qui peut supprimer les peines de l'au-delà, en distribuant des indulgences. Tous les dogmes du papisme tendent à établir solidement un gouvernement ecclésiastique.

Le but est d'autant plus facilement atteint que ces dogmes politiques sont enveloppés dans une philosophie abstruse empruntée à Aris-

tote (1). Grâce à l'obscurité des termes, dogmes papistes et notions péripatéticiennes s'unissent intimement ; et ce monstrueux mariage entre l'Évangile et le paganisme augmente la force de l'Église. Les dogmes auraient vite perdu leur influence s'ils étaient apparus comme de simples moyens de police spirituelle ; Aristote leur procure un masque scientifique ; grâce à lui, ils deviennent un système qui prétend satisfaire la raison. Le système est sans consistance et purement verbal, car Aristote est plus soucieux des mots que des choses ; mais, quelle que soit sa fragilité, la théologie scolastique suffit au but que vise l'Église. La doctrine de la matière et de la forme est sans aucune valeur scientifique, puisqu'elle ne fait que réaliser des abstractions ; mais elle est précieuse au point de vue social, car elle aboutit à l'affirmation de formes séparées de toute matière et cette thèse légitime les croyances populaires sur l'apparition nocturne des âmes, les miracles accomplis par l'intermédiaire des anges, les maléfices des diables ; toutes choses fort utiles, puisqu'elles entraînent l'eau bénite, les exorcismes et les indulgences.

Aristote fournit encore à l'Église des explications complètes et définitives sur tous les faits de la nature ; si bien que la science universelle semble sortir de la bouche du prêtre. Aussi, l'Église veille-

(1) *Leviathan*, c. 46, p. 318 ; éd. 1668.

t-elle avec un soin jaloux à ce que les jeunes clercs soient exercés dans l'art de l'argumentation scolastique ; elle sait qu'elle se prépare ainsi, pour demain, des soldats vigoureux pour la défendre, et incapables de comprendre l'absurdité des consignes imposées. Une science pourrait libérer les esprits, c'est la mathématique ; une intelligence habituée aux raisonnements clairs de la géométrie a vite fait de découvrir les vices des théories sophistiques ; aussi l'Église prohibe-t-elle l'étude des sciences exactes ; pour qu'un homme soit écarté de l'épiscopat, il suffit qu'il soit mathématicien et qu'il croie à la rotondité de la terre ou à l'existence des îles antipodes (1).

Les erreurs funestes que propage l'Église romaine se résument en une seule : la primauté spirituelle et temporelle du pape. De nos jours, dit Hobbes, le cardinal Bellarmin a défendu, avec un grand talent, cette thèse fondamentale de l'Église ; aussi devons-nous nous efforcer de détruire cette théorie qui est un véritable ferment de guerre civile. Les théologiens médiévaux faisaient du pape le monarque universel ; selon eux, il était l'unique source terrestre de l'autorité, et les rois n'étaient légitimes que s'ils avaient reçu de lui le droit de commander. Le Pape était, dans toute la force du terme, le roi des rois. Bellarmin peut paraître plus modéré

(1) *Leviathan.*, c. 42, p. 260.

en ses prétentions ultramontaines ; en fait, sa doctrine est aussi théocratique que celle des plus fougueux papistes. Le successeur de Pierre, nous dit-il (1), ne possède une véritable juridiction que dans le domaine spirituel ; il n'a aucun pouvoir direct sur le temporel. Le Pape n'est donc pas le monarque universel de ce monde ; sur tout ce qui n'appartient pas à son domaine propre, qui est la religion, il n'a qu'une juridiction indirecte. Si je comprends bien ce dernier mot, continue Hobbes, il signifie que le pape ne possède le pouvoir temporel que comme une conséquence nécessaire de son pouvoir spirituel. Ainsi, le pape, en vertu de son pouvoir spirituel, a le droit de punir un pécheur, de lui interdire de continuer à fréquenter les autres fidèles ; c'est même son devoir, puisqu'il a charge d'âmes et qu'il ne doit pas laisser contaminer la foi des âmes simples par les exemples mauvais ou les raisonnements captieux d'un pécheur endurci. Le danger pour la foi n'est que plus grand, si le coupable est un roi ; aussi le pape a-t-il le droit de déposer les rois qui scandalisent leurs sujets ; il les dépose, non parce qu'il est un roi temporel supérieur à eux, mais au nom d'intérêts spirituels, plus nobles que tout ce qui est temporel. Le Pape châtie le pécheur, quel qu'il soit, fût-il roi, parce que la morale et la foi sont

(1) *Leviathan*, c. 42, p. 273.

au-dessus de tout ce qui est richesse et puissance. De même, le Pape a le droit d'indiquer les actions qui conduisent à la vie bienheureuse ; devra-t-il se taire parce qu'une de ces actions devrait être faite par un roi ? Le Pape voit qu'une guerre ou qu'une mesure législative quelconque serait grandement utile au bien de la religion, il possède le droit de prescrire cette action aux rois. Il ne commande pas alors comme un empereur qui serait le chef des rois, il ne sort pas de son domaine; c'est pour défendre le spirituel, c'est pour propager le spirituel que le Pape parle et ordonne. Les interventions temporelles du Pape sont une conséquence de son pouvoir spirituel ; le Pape, chef exclusivement religieux, possède, par contre-coup, la juridiction sur tout ce qui peut être utile aux intérêts spirituels de l'humanité.

On comprend aisément, conclut Hobbes, que cette doctrine de Bellarmin aboutit, en pratique, à donner au pape un pouvoir absolu et universel. Quel est l'homme qui jugera si l'intérêt de la religion exige que tel roi soit déposé ou que tel traité soit conclu ? c'est le Pape, et le Pape seul. Le Pape peut agir à sa guise, il lui est toujours aisé de trouver les motifs qui légitimeront son intervention dans le domaine temporel. Le roi d'Angleterre Jean et, dernièrement, le roi de France Henri III, apprirent à leurs dépens qu'un Pape n'est jamais embarrassé pour découvrir de belles raisons théologiques.

En définitive, les théories de Bellarmin sont aussi funestes que celles des anciens défenseurs de Boniface VIII ; elles portent en elles le ferment de cruelles luttes religieuses ; et l'histoire nous montre avec surabondance que ce *virus* a produit ses fruits ; innombrables sont les ruines que, depuis plusieurs siècles, accumule la politique des papes. Dès que le prêtre oublie sa mission religieuse et qu'il prétend intervenir dans la conduite temporelle des États, aussitôt il devient un danger public. Le papisme, c'est la lutte fatale et sans merci entre deux puissances rivales, la civile et la spirituelle ; le papisme, c'est la guerre.

L'individualisme religieux des presbytériens et des puritains n'est pas moins dangereux, aux yeux de Hobbes. Les premiers repoussent l'organisation anglicane de l'Église et, pour eux, un évêque est un suppôt du démon ; mais la tyrannie qu'ils veulent instituer est peut-être plus terrible que celle de Rome. Leurs prêtres prétendent dominer le monde. Les ministres, réunis en synodes, décrètent, excommunient, prophétisent ; nul sur terre n'a le droit de les juger, et l'État n'a que le devoir de faire exécuter, par la force, les ordres promulgués par les assemblées de prêtres. C'est, estime Hobbes, mettre l'État sous la coupe d'hommes qu'agite la pire des folies, la folie collective des crises religieuses. Ces hommes, qui vaticinent au nom de l'absolu, ne peuvent que se

lever contre l'État et déchaîner les luttes les plus sanglantes.

Le puritanisme, a-t-on dit, c'est le fond de l'âme saxonne qui remonte à la surface ; moins une doctrine qu'un état d'âme. Le puritain est convaincu que le peuple anglais est le peuple de Dieu ; son gouvernement doit être l'exécuteur des volontés de Dieu. Dieu seul est le maître ; Dieu seul doit commander. Que les rois et leurs courtisans corrompus se taisent ; que les évêques et tous les prêtres qui vendent le Christ disparaissent ; c'est aux saints, à ceux en qui vit le Tout Puissant, c'est à eux seuls de parler et d'ordonner. L'Angleterre connut, sous la domination des Têtes Rondes, la dureté et la tristesse d'un régime puritain. Les prescriptions de la Bible deviennent lois d'État ; les tableaux indécents sont brûlés et les statues mutilées. Partout, la superstition est pourchassée ; c'est superstition de fêter Noël en suspendant du houx au-dessus de sa porte ; de danser autour du mai, de manger des *minces pies*. Les combats de dogues, d'ours, de coqs, les courses de chevaux sont interdits ; et, finalement, les théâtres sont fermés (1).

Le pape, les ministres presbytériens ou les saints puritains s'accordent sur un point : tous ils

(1) J. R. Green, *Hist. du peuple anglais*, trad. Monod, II, 163. Paris, 1888.

répètent qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Aussi, dès que l'État promulgue une loi opposée à la volonté du Pape, des synodes presbytériens ou des assemblées de saints, — car nul n'est besoin de dire que, par la volonté de Dieu, c'est la leur propre qu'entendent ces hommes quasi-divins, — désobéir est un devoir. Le pouvoir de la loi humaine tombe, dès qu'elle s'attaque à la loi du Maître Suprême.

Ainsi éclate, aux yeux de tous, l'anarchie latente dans les dogmes du papisme ou du puritanisme. La conscience d'un ou de plusieurs hommes, celle du Pape ou celle des saints, est érigée en loi suprême. Elle prétend juger toutes choses, et n'être jugée par personne. Admettre une semblable prétention, c'est revenir à l'état primitif ; c'est accorder que des consciences souveraines peuvent revendiquer l'indépendance : c'est vouloir la guerre. L'histoire vérifie surabondamment nos déductions : partout et toujours, le dogme de la suprématie d'un pouvoir spirituel, quel qu'il soit, a occasionné la guerre. Les luttes entre la papauté et l'Empire ont ensanglanté tout le Moyen Age. La Ligue a divisé la France en deux camps ennemis ; et, tout récemment, l'Angleterre a fait la triste expérience de ce que coûte en sang, en ruines, en désordres de toutes sortes, le gouvernement des Saints.

Un royaume des ténèbres, voilà le nom qui

convient au papisme et au puritanisme. La révélation divine nous apprendra ce qu'est le véritable royaume de Dieu. Pour comprendre cette révélation, qui fut faite aux hommes, en langage humain, nous ne devrons pas renoncer à nos sens ni à notre raison (1). L'Écriture, en effet, ne nous donne pas la pensée toute nue de Dieu ; elle nous la transmet par l'intermédiaire d'un homme. Le prophète écrit ce qu'il a cru entendre en songe ; et celui qui affirme que Dieu lui a parlé durant son sommeil, dit avoir rêvé que Dieu lui a parlé (2). Un tel témoignage, aussi indirect, demande une interprétation. Toutefois, si certains textes sont réfractaires à toute signification rationnelle, nous devrons les admettre sans discussion. Les mystères dépassent notre raison, ils ne la contredisent pas ; aussi doivent-ils être avalés, comme les pilules que les médecins ordonnent, sans examen.

* * *

Les différentes sectes parlent sans cesse de royaume de Dieu. Les puritains veulent instituer une Angleterre qui serait la vivante et fidèle image de ce royaume sur terre ; l'Église romaine prétend qu'elle est elle-même ce royaume, elle

(1) *Leviathan*, c. 32, p. 173.
(2) Qui Deum in somnio ad se locutum esse dicit, Deum ad se locutum esse somniasse se dicit. *Leviathan*, c. 32, p. 174.

s'affirme comme une société, distincte de la société civile, et qui serait d'institution divine ; elle se donne comme le royaume de Dieu sur terre. Or, de semblables prétentions sont fausses.

L'expression, *royaume de Dieu*, eut un sens très précis chez les Juifs qui, par le contrat constitutif de leur société, avaient choisi Dieu pour leur chef temporel. Dieu était leur roi véritable, et Moïse n'était qu'une vice-roi. Ce régime théocratique fut aboli par Jésus-Christ ; et, aujourd'hui, le royaume de Dieu signifie ou bien la société des élus au ciel, ou bien une société civile composée de chrétiens. Tout État, France ou Angleterre, est un royaume de Dieu ; et le chef de cette société est à la fois chef religieux et chef politique.

Par suite, l'Église romaine n'est pas une société distincte de l'État, encore moins est-elle une société universelle qui se superposerait aux différentes nations. L'apôtre Pierre et ses successeurs, nous dit-on, auraient juridiction sur tous les autres évêques ; et ils jouiraient d'un pouvoir législatif judiciaire et coercitif ; or, les textes que l'on apporte ne signifient rien de tel. Le célèbre texte : *Tu es Petrus*, veut simplement dire que la foi est le fondement de l'Église ; et c'est ainsi que le comprirent tous les anciens Pères grecs. L'Église, fondée par Jésus-Christ, n'a qu'une mission enseignante et moralisatrice ; la force n'est pas entre ses mains, car Dieu n'entend pas que les hommes embrassent

la vraie foi, poussés par la crainte. L'Église du Christ ne peut que conseiller. La mission est purement spirituelle ; dès qu'elle prétend exercer un pouvoir extérieur et matériel, elle devient infidèle à sa vocation : elle usurpe le pouvoir de l'État.

C'est à l'État qu'il appartient de prendre toutes les mesures nécessaires au bon fonctionnement de l'administration ecclésiastique. Il nomme les évêques et tous les autres prélats ; et c'est en son nom que tous les prêtres baptisent et administrent les sacrements. A la question que le Sauveur posait aux prêtres juifs : « par quelle autorité fais-tu cela? » une seule réponse est possible ; le prêtre agit par l'autorité de la Cité, c'est-à-dire par l'autorité de celui que représente la Cité, dont la volonté est censée être la volonté de tous les citoyens : le Roi (1).

A l'État de déterminer par des lois les revenus que doivent posséder les clercs ; à lui de réunir les conciles et les synodes. De plus, l'État ne doit pas abandonner à ses sujets le libre choix de leur religion ; les dogmes des Églises intéressent grandement la tranquillité publique, aussi ce sera la loi civile qui décrètera la religion du royaume. Les sujets doivent embrasser la religion que veut leur roi ; il saura choisir l'Église dont les dogmes sont le plus utiles à l'État (2).

(1) *Leviathan*, c. 42, p. 256.
(2) *De Corp. pol.* IX, 2.

Enfin, c'est à l'État qu'il appartient de promulguer l'excommunication. Depuis longtemps l'Église romaine a usurpé cette prérogative, et elle s'est servie des foudres spirituelles pour détacher les peuples de l'obéissance due aux rois. Entre les mains des Papes l'excommunication a été une excitation perpétuelle à la guerre civile. En cette matière, le rôle de l'Église est celui d'un médecin consultant ; elle peut déclarer que telle ou telle personne mérite d'être estimée hérétique ou infidèle, mais elle ne peut dire rien de plus, elle n'a nullement le droit d'exercer une juridiction quelconque. C'est l'État qui, après examen, prend les raisons de l'Église en considération et qui expulse la personne déclarée suspecte. L'excommunication véritable est un acte de l'État (1).

L'Église fut une, tant qu'elle ne dépassa pas les frontières de l'Empire romain ; la société civile lui communiquait sa propre unité. « Lorsque l'Empire fut divisé, que la puissance temporelle fut partagée, et que ce grand corps fut dissous, les États qui se formèrent de son débris furent autant d'Églises séparées » (2). Mais le souvenir de la domination du Sénat et du Peuple romain demeura vivace dans les esprits du Moyen Age, et les évêques se couvrirent de la grande ombre de l'Empire. Les Papes ne tenaient de Jésus-Christ aucune

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., VII, 9 ; Sorb. II, 149.
(2) *De Cive*, c. 17, 22 ; Molesworth, II, 397.

prérogative, mais ils habitaient Rome et les peuples, habitués depuis longtemps à obéir aux sénatus-consultes et aux légions, ne firent pas difficulté d'obéir à l'évêque romain. La suprématie du Pape repose sur une simple confusion historique. L'unité de l'Empire disparue, l'unité de l'Église s'évanouit ; autant de nations distinctes et indépendantes, autant de religions.

* * *

Cependant la révélation que Dieu a faite aux hommes est unique ; comment concilier avec cette unité d'origine divine la poussière des églises nationales ? Il semble bien que le vieil adage, si souvent mal employé, reprenne ici sa force ; mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes. Un roi n'a pas le droit de choisir une religion, puisque Dieu lui-même en a dicté une aux hommes. Le roi doit adhérer à la religion du vrai Dieu ; s'il refuse, ses sujets doivent lui désobéir.

D'autres chrétiens soutiennent que l'entière obéissance d'un homme à un autre est incompatible avec notre sujétion vis-à-vis de Dieu (1). Nous devons être libres, affirment-ils, afin de pouvoir toujours suivre la parole de Dieu. Chaque fois que nous lisons la Bible, nous l'entendons,

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., VI, 2.

cette parole divine ; et l'esprit de Dieu, qui vit en nous, nous fait découvrir en elle des sens nouveaux. Jurer obéissance totale et définitive à un homme; c'est renoncer à répondre aux appels divins. Le chrétien refuse les chaînes humaines, afin d'être toujours prêt à réaliser ce que lui dicte sa conscience.

Papistes et puritains sont dans l'erreur, car ils oublient que tous les dogmes de la religion chrétienne ne sont pas également essentiels ; une distinction doit être établie entre les articles fondamentaux ou non.

Les articles fondamentaux sont ceux dont la croyance est nécessaire au salut (1) ; ils se résument en un seul : Jésus est le Messie, proposition qui s'exprime sous différentes formes : Jésus est l'Oint du Seigneur, le Sauveur du Monde, le Rédempteur d'Israël, le Fils de Dieu ; engendré de Dieu, devons-nous même ajouter pour contredire un arianisme renaissant. A ce dogme deux autres sont intimement liés : la croyance au Dieu Père et à l'Esprit Saint. Tels sont les trois articles essentiels à la vocation du chrétien ; et fort peu nombreuses sont les controverses qui se sont élevées à leur sujet entre les sectes chrétiennes. Ils sont universellement admis.

Les autres dogmes ne sont pas nécessaires au

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., VI, 6.

salut, et ils font l'objet d'âpres querelles. C'est qu'ils ne sont plus de pures vérités religieuses ; ils contiennent beaucoup d'éléments humains. Ainsi les opinions touchant la réalité de Jésus-Christ dans l'Eucharistie sont mêlées aux doctrines d'Aristote sur la substance et les accidents. Dissertations sur la nature de Dieu ; discussions sans fin sur la conciliation de la prescience divine avec notre liberté, controverses sur l'obligation pour le chrétien d'observer la loi de Moïse : toutes ces questions n'ont rien de religieux ; elles sont charnelles, car elles ne visent qu'à mettre en relief les qualités personnelles des discoureurs.

Dans une République chrétienne, le Chef admet les dogmes fondamentaux ; les citoyens n'ont donc aucun motif de craindre que le Chef, — qu'il soit Cromwell ou Charles II, car c'est à eux que pense continuellement notre philosophe, — ne leur ordonne une apostasie. Le salut des sujets ne peut être mis en péril par un Chef chrétien. Quant aux autres articles, puisqu'ils ne sont pas nécessaires pour le salut, nous devons obéir sans crainte à l'État ; loin de compromettre notre avenir éternel, nous l'assurerons; car; en obéissant aux lois, nous faisons ce que nous commande notre Sauveur (1).

Nous avons supposé que le chef de l'État était

(1) *De Corp. pol.*, 2e part., VI, 11.

chrétien. Supposons-le infidèle, ses sujets ne seront pas obligés de lui obéir s'il ordonne de nier les dogmes fondamentaux du christianisme. Les sujets chrétiens d'un royaume païen, sans révolte, subiront la mort temporelle, plutôt que de subir une mort éternelle.

* * *

Nous pouvons désormais jeter un regard d'ensemble sur les pouvoirs gigantesques du souverain de la cité.

Il tient entre ses mains les deux sceptres, le sceptre spirituel et le sceptre temporel. Il édicte des lois, rend la justice, commande les armées. Hors de lui, aucun pouvoir ne subsiste. C'est par délégation et en son nom que les magistrats exercent leur office, et aussi que les citoyens possèdent leurs fortunes. Le souverain réunit en sa personne la plénitude du droit de juridiction et du droit de propriété. Il possède toutes les richesses du royaume et il possède tous les pouvoirs que le droit féodal avait disséminés chez une multitude de seigneurs. Si les biens sont divisés entre les citoyens, c'est que le souverain l'a voulu ; et s'il le jugeait bon, il pourrait reprendre à chacun ce qu'il lui a laissé, car il demeure l'unique propriétaire ; les citoyens ne sont que des usufruitiers. Si un magistrat commande, c'est au nom du

souverain, et le souverain n'aura de comptes à rendre à personne; s'il veut changer la loi, s'il veut casser un de ses officiers, s'il veut vendre ou donner son royaume. Le souverain est maître absolu ; il possède son domaine et nul, hormis Dieu, ne peut le juger. Tant qu'il reste fort, son bon droit demeure ; ce n'est qu'au jour de sa faiblesse et de son incapacité à se faire respecter, que les citoyens peuvent l'abandonner. Un souverain vaincu est incapable de maintenir la paix et les sujets doivent adorer le vainqueur.

Le souverain commande aux intelligences, du moins aux œuvres extérieures qu'inspire l'intelligence. Le souverain est le maître de la science. Dresser des fortifications, bâtir des maisons, édifier des temples, remuer ou transporter quelques grands fardeaux, traverser les mers sans périls, fabriquer des machines à toutes sortes d'usages, tailler des cartes géographiques, pénétrer les secrets de la nature, en un mot se remplir l'âme de toutes les sciences, c'est une œuvre que Dieu a laissée à notre initiative; nous devons la réaliser par notre raisonnement, c'est-à-dire en faisant un tissu de bonnes conséquences fondées sur des expériences certaines (1). Or; souvent les raisonne-

(1) Scientiæ omnes, quæ philosophiæ nomine comprehenduntur, partim ad vivendum, partim ad bene vivendum necessariæ sunt... Horum scientia ratiocinatione, id est texendo consequentias initio sumpto ab experientüs, addiscenda est. Sed ratiocinationes hominum, interdum rectæ, interdum erroneæ sunt... Oportet igitur

ments des hommes sont faux, et toujours dans l'erreur gît un danger social. C'est donc un devoir pour le souverain que de faire cesser les discussions scientifiques et de décréter la vérité. A lui appartient de fixer la définition des mots obscurs et controversés. Une femme a mis au monde un monstre, on ne sait si cet être extraordinaire est un homme ; le souverain donnera la définition de la nature humaine, et la paix sera maintenue ; les sujets sauront ce qu'ils ont à faire ; ce qu'ils n'auraient jamais su si on avait voulu s'en tenir à la définition d'Aristote. La science relève du souverain, parce qu'elle repose sur des définitions verbales, qui supposent le consentement général, et par suite la sanction du souverain.

Le souverain est le maître de la religion. Il nomme les différents ecclésiastiques chargés d'enseigner la révélation de Christ ; et, si des difficultés se présentent dans l'interprétation de la Bible, c'est à lui de les résoudre. Charge impor-

quoties repugnans bono publico et paci communi controversia de his rebus oritur, esse aliquem qui de ratiocinatione, id est an quod infertur, recte inferatur necne, sententiam ferat, ut controversia finiatur... Si controversia, de eorum quæ in usu communi sunt, nominum sive appellationum significatione accurata et propriæ, id est, de definitionibus suscitetur, ita ut ad pacem civitatis, vel ad juris distributionem opus sit, ut determinetur, pertinebit determinatio ad civitatem. Nam hujusmodi definitiones ex observatione diversorum conceptuum, ad quos significandos appellationes illæ diversis temporibus et causis adhibentur, homines ratiocinando expiscantur. Decisio autem quæstionis, an quis recte ratiocinatus fuerit, civitatis est. — *De Cive*, XVII, 12.

tante, et qu'il ne doit abandonner à personne. Celui qui promulgue les vérités qui ouvrent les portes du paradis acquiert, auprès des foules, un prestige inouï. On obéit aveuglément, et en toutes choses, à celui qui promet le salut éternel. Aussi serait-ce une véritable trahison, de la part du souverain, que de confier à un étranger le soin de promulguer la vérité religieuse. Ses propres sujets deviendraient les vassaux de cet étranger. On sait que le pape romain revendique le droit exclusif d'interpréter la parole de Jésus-Christ ; quelle raison apportez-vous en faveur de ce privilège inouï, pourrait lui demander notre souverain ; « quelle convention y a-t-il entre vous et moi qui vous donne ce titre? C'est, me répliquerez-vous, par l'autorité divine. Mais, d'où est-ce que je l'apprendrai? — De l'Écriture Sainte. En voici le livre, lisez. — C'est en vain que vous me donnez cette permission, si vous ne m'accordez aussi celle d'expliquer ce que je lirai ; de sorte qu'il m'appartient, par votre propre confession, et à tous mes concitoyens aussi, de me servir à moi-même d'interprète ; ce qui pourtant est une chose que ni vous ni moi ne voulons pas admettre » (1). La logique et les exigences de l'ordre social, — en réalité; ces deux causes n'en sont qu'une, aux yeux de Hobbes;—requièrent que

(1) *De Cive*, XVII, 27.

le droit de décider toutes les controverses scientifiques ou religieuses dépende et dérive de l'autorité du souverain (1).

Maître des propriétés individuelles, maître de toutes les forces de l'État, maître de la science et maître de la religion, le Souverain est un véritable Dieu terrestre. Comme Dieu en l'univers, le roi est tout puissant en son royaume. Les sujets peuvent vivre sans inquiétude, le chef qui défend l'ordre est un fort. La paix est assurée.

(1) Duo sunt genera controversiarum, unum circa spiritualia, hoc est, circa quæstiones fidei, quarum veritas ratione naturali investigari non potest ; ... alterum circa quæstiones scientiæ humanæ, quarum veritas ratione naturali et syllogismis elicitur, ex pactis hominum et definitionibus (id est, receptis usu, et consensu communi, vocabulorum significationibus) quales sunt quæstiones omnes juris et philosophiæ... In civitatibus christianis judicium et spiritualium et temporalium pertinet ad auctoritatem civilem. — *De Cive*, XVII, 28.

CONCLUSION

Nous ne comprendrons pleinement la signification véritable des théories sociales de Hobbes, qu'à deux conditions : nous rappeler les principaux courants d'idées du XVI^e^ siècle finissant ; puis déterminer la place de notre philosophe parmi les différentes écoles.

Le Moyen Age avait poursuivi de toutes ses forces la réalisation de l'unité ; il avait voulu que l'humanité entière se groupât en une famille unique, sous la conduite d'un seul chef. Ces rêves grandioses ne s'étaient jamais réalisés et, après divers essais toujours infructueux, ils avaient piteusement échoué.

L'unité du genre humain ne pouvait se manifester dans un état temporel unique ; les hommes étaient trop nombreux et trop divers, pour se ranger sous les ordres d'un seul Roi ; mais elle aurait pu se manifester d'une façon plus spirituelle ; au-dessus des multiples royaumes et des multiples seigneuries, un pouvoir moral, reconnu de tous, et écouté par tous, aurait promulgué des lois morales universelles. Les peuples auraient compris qu'une justice unique dominait leurs compétitions égoïstes ; c'est par la cime de leurs âmes,

qu'ils se seraient unis. Comme les cathédrales gothiques qui vont chercher la stabilité de leurs murs, vers le ciel, à la croisée des ogives, les peuples auraient trouvé dans un pouvoir surhumain, vivante incarnation de la justice, la raison de leur parenté foncière. Cette doctrine, que l'on peut appeler un universalisme moral, fut longtemps celle que défendirent les théologiens catholiques. Certes, ils ne dépouillaient pas le pape de toute autorité temporelle, mais cette autorité n'était à leurs yeux que secondaire ; elle était un moyen que le pape devait orienter vers un but plus noble. Le pape était roi, afin d'être, au milieu des sociétés barbares où triomphait la force brutale, le libre et respecté défenseur de la justice.

La belle conception qu'un Alexandre de Halès se formait de l'unité du genre humain, ne tarda pas à se matérialiser ; l'universalisme ne fut plus simplement idéal et religieux, il aspira à se traduire dans les faits. Le pape, ou l'empereur, pour les Gibelins, devient le chef de l'humanité entière ; de lui tout pouvoir descend, il est la source universelle de l'autorité. Prélats et seigneurs deviennent les ministres du pape : « l'Église est le genre dont les nations sont les espèces », nous dit avec force un des ardents partisans de Boniface VIII, Alvarès Pelage (1). L'Église ne devait

(1) Quod autem imperatores et reges sic ab ecclesia ricipiant jurisdictionem vel a Deo ea mediante, clare patet, quia... ipsa habet utrumque gladium et utramque jurisdictionem spiritualem et temporalem in toto mundo... Nam ecclesia genus est, imperium vel regnum species de genere prædicata, ut ecclesia contineat imperium, sicut genus speciem. Alvarus Pelagius, Collirium adversus hereses novas. Publié par R. Scholz, *unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der zeit Ludwigs des Bayern*, II, 505. Rome, 1914.

pas tarder à rappeler ses défenseurs à une plus juste notion du christianisme (1). Toutefois, les prétentions politico-religieuses des partisans outranciers de Rome produisirent des conséquences importantes ; ils contribuèrent grandement à détourner de l'Église nombre d'intelligences éclairées ; la Réforme fut, pour beaucoup, une protestation contre une religion devenue trop matérielle.

Cependant l'idéal médiéval d'une organisation universelle de l'humanité ne disparut pas complètement ; et nous le retrouvons chez nombre d'humanistes de la Renaissance. Guillaume Postel, reprenant les projets de Pierre Dubois (2), veut établir la domination universelle de la France. « Il soutient, en s'appuyant sur Josèphe, le zohar, le Talmud et le faux Bérose, que le roi de France descendant de Francus, fils d'Hector, et de Gomer, fils de Japhet, est par le droit de primogéniture le

(1) Par exemple, au Concile de Trente.

(2) Expediret totum mundum subjectum esse regno Francorum, dum tamen rex ejusdem, prout fieri consuevit, in eodem regno generetur, nascœtur, educetur et instruatur, et hoc propter astrol rum meliorem aspectum et influenciam quam dictum regnum habere percepimus... Alterantur enim probitas et mores filiorum quos Gallici generant in extraneis regionibus. — *De recuper. Terræ Sanctæ*, p. 129, n° 1. — Édition Ch. V. Langlois ; Paris, 1891.

monarque temporel universel » (1). Puis l'astrologie vient au secours de l'histoire, et G. Postel, toujours comme Pierre Dubois, établit, par des considérations astrologiques et climatériques, le grand soin que Dieu a pris de la nation Franque.

Campanella rêve également d'une monarchie universelle ; les deux pouvoirs, spirituel et temporel, seraient réunis en une même main ; « le travail sera si équitablement réparti qu'il deviendra un jeu ». La paix régnera, parce que commanderont ceux qui en sont dignes et qu'obéiront ceux qui sont peuples par l'esprit. Dans sa *Cité du soleil*, Campanella, on le voit, conservait la vieille division d'Aristote ; certains étaient destinés par leur nature à être des chefs; d'autres, des esclaves.

Cette même pensée naturaliste se retrouve dans François Bacon de Verulam. Le chancelier d'Angleterre légitime les croisades par des raisons très péripatéticiennes : les Turcs, dit-il, sont des barbares ; leur civilisation est si grossière, qu'ils ne peuvent jouir d'aucun droit international ; ils occupent leurs villes et leurs plaines en vertu de la seule force ; ils occupent en fait, non en droit (2). Toutefois, la croisade ne doit pas exterminer

(1) Dermenghem, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, p. 280. Paris, 1927.

(2) Sicut reges quidam sunt de facto et non de jure, respectu nullitatis tituli eorum ; ita rationes quædam reperiuntur, terras et possessiones suas de facto non de jure occupantes, respecu nullitatis politiæ aut regiminis sui. *De bello sacro*, § 29, p. 513; éd. Bouillet.

complètement les Turcs, car Jésus-Christ n'est pas un Moloch qui aime les sacrifices humains ; la guerre n'est qu'une préparation. Le glaive séculier ouvre la voie au glaive spirituel ; la croisade rend possible, pour l'avenir, l'évangélisation des Turcs.

On pourrait multiplier les citations, et montrer que le souvenir des grandes théories universalistes du Moyen Age était partout vivace à l'époque de la Renaissance ; mais la matérialisation qui s'était manifestée; dès la fin du XIII^e siècle; avait continué à se faire sentir. L'idée inspiratrice des théories sociales se conserve morale et pure chez quelques rares humanistes, chez Thomas Morus, par exemple : les fins morales sont posées, et la science n'est qu'une experte servante chargée de les traduire dans les faits. Mais la plupart des écrivains politiques s'inspirent exclusivement d'une science rationnelle. Or, une science sociale est toujours un inconscient matérialisme : elle ne peut organiser les hommes que conformément à des lois empruntées à la physique et à la physiologie ; elle oublie que l'homme est une personne inviolable, et que les lois physiques et physiologiques ne doivent être étudiées que dans le but de rendre réels les droits idéaux de la personne humaine. La science ne peut être qu'une servante pour le sociologue. Chez Guillaume Postel et François Bacon, elle est une reine.

Sur ce point encore, les humanistes ne faisaient que suivre les scolastiques du XIII^e siècle finissant. Gilles de Rome mérite d'être appelé un sociologue scientifique. Il construit la société humaine sur le même modèle que l'univers. De même que tous les êtres du monde sublunaire reçoivent vie et mouvement des effluves que leur envoie, par l'intermédiaire des diverses sphères planétaires, la plus noble des sphères, la sphère des étoiles fixes, ainsi tous les chefs reçoivent leur autorité du pape. Si un homme possède un droit de propriété sur sa maison et sur sa terre ; si le père de famille a droit de commander à sa femme et à ses enfants ; si le seigneur possède des serfs et des fidèles; si le roi commande aux seigneurs ; si l'évêque, supérieur aux rois et aux seigneurs, peut réquisitionner l'autorité temporelle et imposer à tous les lois qui conduisent au ciel ; c'est que tous, ils ont reçu une délégation du pape. Leur droit de commander et leur droit de posséder viennent du pape. Rien ne se meut en l'univers que par l'impulsion de la sphère suprême ; rien ne se fait en la société humaine que par le pouvoir du pape. Cependant, une différence existe, tout à l'avantage du pape. La sphère des étoiles ne peut agir que par l'intermédiaire des autres sphères, et elle a besoin, en outre, qu'une matière adaptée lui soit présentée. Les effluves astrales ne peuvent faire naître un bœuf dans un tas de chiffons, ni faire surgir un

âne dans un germe destiné à recevoir la forme de cheval. Le pape n'est pas enchaîné à ces règles restrictives. Si, d'ordinaire, ses ordres suivent une filière administrative, et descendent jusqu'aux serfs par les canaux réguliers, il peut, s'il le veut, ne pas respecter la hiérarchie sociale ; partout il peut intervenir directement, déposer un évêque, priver un chrétien de ses droits de propriété, délier les sujets de leur serment de fidélité envers leur suzerain temporel. Le pape est semblable à Dieu ; comme Dieu, il a le pouvoir de négliger toutes les autorités intermédiaires, et il peut créer le droit, immédiatement, en n'importe quel canton détourné de l'univers chrétien.

L'incorporation du pape dans l'immense machine cosmique a peut-être l'avantage d'augmenter, — en théorie — le pouvoir temporel du Saint-Siège ; mais elle a le très grand et le très irréparable inconvénient de faire perdre à l'Église toute auréole divine. En mettant à profit les thèses d'Aristote, les humanistes de la Renaissance aboutissent à des conséquences semblables. Si, comme l'affirme Guillaume Postel, après Pierre Dubois, le roi de France doit être le monarque universel, parce que la terre et le ciel de France ont produit la plus belle plante humaine, la question de la paix internationale cesse d'être un devoir imposé par la morale pour devenir une simple revendi-

cation de la force. Les motifs que nous avons vu François Bacon alléguer en faveur des croisades n'ont plus rien de religieux ; elles sont une application des théories d'Aristote sur les peuples destinés par la nature au commandement, et ceux destinés à l'esclavage. La théocratie de la *Cité du soleil*, de Campanella, ne semble pas s'inspirer davantage de notions spécifiquement morales ; la suprématie de l'intelligence, le droit des forts et des habiles, le progrès : voilà les motifs qu'allègue Campanella; sa sociologie voudrait être une œuvre scientifique.

Durant tout le XIII^e^ siècle, nous assistons à de vigoureux efforts de la raison humaine, pour organiser la société sans le secours d'aucune théologie. Fière d'avoir conquis son indépendance dans les sciences de la nature, l'intelligence veut achever sa libération ; aussi travaille-t-elle à renverser la vieille organisation médiévale ; et elle s'efforce de construire une science sociale, qui soit purement humaine. Enfin, elle veut expliquer le nouveau fait : la multiplicité et l'autonomie des nations. La chrétienté s'est morcelée en une multitude d'États, une nouvelle sociologie doit répondre à ce fait européen.

Machiavel et Hobbes sont les défenseurs les plus célèbres d'une science sociale, qui se donne à la fois comme strictement positive et aussi comme farouchement nationaliste.

*
* *

Machiavel n'est ni théologien, ni métaphysicien; son dessein très net, c'est de se borner à construire un système qui soit l'expression exacte des faits. Il n'approuve, ni ne condamne. Voilà ce qui est, dit-il. Les hommes étant ce qu'ils sont, voilà comment doivent agir les gouvernements.

Les nations sont multiples ; le monarque suprême, pape ou empereur, que le Moyen Age avait voulu placer au sommet du genre humain, n'a jamais été une réalité vivante. Aujourd'hui, il existe moins que jamais. L'humanité est morcelée en une multitude d'États indépendants et souverains : voilà le fait. La politique n'a donc pas à s'inspirer de vues universelles ; son but est strictement national. Le prince ne doit pas se proposer le bien de l'humanité, mais le bien de son domaine. Assurer la prospérité du pays et sa domination sur les autres peuples : voilà le but que doivent poursuivre tous les gouvernements.

La première question que l'écrivain politique doit se poser est celle de la constitution. Le gouvernement doit-il être populaire ou absolu ? Machiavel est très ferme dans sa réponse ; selon lui, le gouvernement doit être populaire. Cette conviction profonde, il l'avait puisée dans le commerce assidu de l'antiquité. Pendant les longues périodes de disgrâce que lui valaient les révolu-

tions de Florence, alors que la pauvreté, et même la misère, le tenaillaient, il trouvait consolation et joie à lire les écrivains latins ; après une journée de pénible travail, écrit-il (1), j'entre dans mon cabinet, je quitte mes vêtements souillés de boue et je prends mon habit de cour ; c'est alors qu'avec une mise décente, je pénètre dans les anciennes cours des hommes antiques. Ils me reçoivent amicalement et je me nourris d'une nourriture qui seule me convient et pour laquelle je suis né. J'entre en conversation avec eux, je les interroge et ils me répondent. Mon livre du *Prince*, ajoute-t-il, est le fruit de ces méditations. Pour un homme aussi pénétré des souvenirs classiques de la Rome antique, les mots de cité libre prennent une signification vivante. Ils désignent l'état normal d'un peuple adulte ; la tyrannie est indigne des Grecs ou des Romains, c'est un régime bon pour les hordes barbares de l'Asie.

Machiavel prouve longuement la supériorité du régime populaire ; et son argumentation ne met pas en œuvre des raisons métaphysiques, comme n'aurait pas manqué de le faire un scolastique démocrate, mais elle est puisée tout entière dans l'histoire de l'antiquité. Le premier avantage des républiques sur les monarchies héréditaires, c'est

(1) Lettre à François Vettori, ambassadeur des Médicis à Rome, 10 décembre 1513, X, 168. Nous citons d'après l'édition italienne des œuvres de Machiavel, parue à Florence en 1821.

de rendre possible une succession de grands hommes à la tête du pays. Ceux qui commandent sont choisis par les libres suffrages de leurs compatriotes ; ils peuvent donc être les meilleurs citoyens. S'il a suffi de deux rois, Philippe de Macédoine et son fils Alexandre, pour conquérir le monde, quelles œuvres ne pourra entreprendre un peuple qui se choisira une série indéfinie de chefs excellents ? (1). L'histoire de Rome est l'illustration de cette vérité ; nulle ville n'a joui d'une plus belle destinée, nulle ville n'a fait par le monde de plus grandes choses. C'est que pendant des centaines d'années, elle met à la tête de l'État les meilleurs citoyens; parmi les innombrables élections de Consuls et de Tribuns, on cite à peine quatre choix malheureux (2).

Il est plus sage de confier au peuple la désignation des princes de la cité, que de l'abandonner au sort aveugle de l'hérédité. « Le peuple est plus prudent, plus constant et d'un meilleur jugement qu'un prince. Aussi, n'est-ce pas sans cause qu'on a identifié la voix du peuple à celle de Dieu ? (3). Un prince choisit souvent pour ministre un homme infâme ; le peuple, jamais. Un prince est facilement trompé par des flateurs ou des courtisans, et surtout par ses propres passions ; le peuple est plus honnête.

(1) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* ; l. 1, c. 20 ; III, 298.
(2) *Disc.*, l. 1, c. 59 ; III, 385.
(3) *Disc.*, l. 1, c. 58 ; III, 384.

La grande faiblesse des rois, c'est d'être entourés d'ordinaire de gentilhommes oisifs ; or, l'existence d'une semblable catégorie d'individus est incompatible avec la sage administration d'un pays. Ils vivent abondamment du produit de leurs propriétés, sans avoir aucun souci; ils ne font rien, ce sont des inutiles. Lorsqu'ils existent dans une contrée, il faut les supprimer; les supprimer, retenons ce mot terrible ; nous le retrouverons. Un État n'est fort que s'il est composé de citoyens égaux (1).

Continuité dans la politique, art de s'adapter aux circonstances changeantes, reconnaissance envers les bons serviteurs de l'État, fidélité aux alliances : telles sont encore les qualités du gouvernement populaire. De ces vertus la Rome républicaine nous donne quotidiennement de magnifiques exemples. Rome ne fut ingrate qu'une fois, envers Scipion ; c'est que les citoyens craignirent que son prestige ne contre-balançât l'autorité des magistrats; Caton l'ancien, célèbre par sa justice, se déclara contre le général vainqueur ; une cité n'est plus libre lorsqu'un simple citoyen fait trembler les magistrats (2). L'ingratitude par amour de la patrie n'est pas déshonorante; au contraire, celle qui a l'avarice pour cause, est honteuse. Le peuple ignore cette dernière ; les princes absolus la pratiquent trop souvent.

(1) *Disc.*, l. 1, c. 55 ; III, 395.
(2) *Disc.*, l. 1, c. 28 ; III, 314.

Le gouvernement populaire est un gouvernement fort, voilà pourquoi Machiavel l'aime et le défend. On comprend cette prédilection chez un Italien du xv^e^ siècle; nourri des souvenirs de l'antiquité. Il est certain que la République romaine a fait dans le monde une autre figure que les petits tyranneaux de la Renaissance. Dans son apologie des États populaire, c'est à la Rome antique que pense Machiavel, et ce sont les faibles princes de son époque qu'il condamne.

Cependant, il jetait parfois les regards hors de la péninsulte et hors de l'antique ; il admirait alors la constitution d'un pays, que pourtant il n'aimait pas. « La France, écrit-il, tient le premier rang, parmi les États bien gouvernés. Une des institutions les plus sages qu'on y remarque est sans contredit celle des parlements dont l'objet est de veiller à la sûreté du gouvernement et à la liberté des sujets. Les auteurs de cette institution, connaissant d'un côté l'insolence et l'ambition des nobles, de l'autre, les excès auxquels le peuple peut se porter contre eux, ont cherché à contenir les uns et les autres, mais sans l'intervention du Roi, qui n'eût pu prendre parti pour le peuple sans mécontenter les grands, ni favoriser ceux-ci sans s'attirer la haine du peuple » (1).

La nécessité d'un pouvoir fort et souverain,

(1) *Le Prince*, c. 19. Trad. franç. Guiraudet, p. 143.

voilà l'enseignement que Machiavel retire de l'antiquité. Il déteste le système féodal qui emprisonne l'autorité de l'État dans une multitude de liens et de contrats. Comme les légistes du roi de France, il veut que le gouvernement central gouverne seul et sans contrepoids. La féodalité, c'est le morcellement de l'autorité ; par suite, c'est la faiblesse. Une république centralisée et composée de citoyens égaux : voilà l'idéal que nous ont légué Athènes et Rome.

Le gouvernement d'un seul n'est bon que dans une circonstance : lorsqu'il s'agit de fonder une cité. Il faut alors une unité de direction et de plan qui ne peut se trouver que chez un chef unique. Aussi, à l'origine de tous les États; voyons-nous un législateur, qui est vraiment le père de la cité; c'est Moïse, Lycurgue ou Solon. Au berceau de Rome, nous trouvons Romulus et Rémus ; deux chefs, c'était trop ; Romulus le comprit et il tua son frère. C'était un crime, soit, mais un crime nécessaire au bien commun, et que le résultat a légitimé (1).

L'œuvre une fois accomplie, l'autorité doit être remise au peuple ; ce serait de la part du fondateur une grave imprudence que de rendre son autorité héréditaire ; ses descendants n'auraient probablement pas son esprit désintéressé et le bien commun se trouverait la proie des ambitions familiales.

(1) *Disc.*, l. 1, c. 9 ; III. 262.

L'État serait dilapidé; il s'affaiblirait. Les cités libres sont les seules cités fortes.

Machiavel a puisé dans l'antiquité l'amour des peuples libres; il y a puisé également le culte de l'État. Culte, n'est pas un mot trop fort, comme va le prouver l'examen de la morale que le Secrétaire florentin conseille aux gouvernants.

* * *

La morale des chefs d'État ne peut être la même que celle des particuliers; un gouvernement, qui prétendrait être juste et bon, courrait à sa ruine; aussi est-ce utopie que d'exiger de lui d'être vertueux au sens courant du mot. Les moralistes perdent trop souvent de vue la réalité et ils défendent un idéal irréalisable ; ils parlent pour des républiques qui n'ont jamais existé. « Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, que celui qui tient pour réel et pour vrai ce qui devrait l'être sans doute, mais qui malheureusement ne l'est pas, court à une ruine inévitable. Aussi je ne craindrais pas de dire que celui qui veut être tout à fait bon avec ceux qui ne le sont pas, ne peut manquer de périr tôt ou tard. Un prince qui veut se maintenir doit donc apprendre à n'être pas toujours bon, pour être tel que les circonstances et l'intérêt de sa conserva-

tion pourront l'exiger » (1). Un roi honnête homme serait dangereux pour l'État ; aussi Machiavel n'hésite pas à conseiller au prince d'avoir le courage « d'encourir quelque blâme pour les vices utiles au maintien de ses États » (2).

On a essayé de donner un sens acceptable à ces maximes que l'on retrouve souvent dans le *Prince* et que Macaulay appelle avec indulgence des taches. Il ne dogmatise pas, a-t-on dit, il se borne à constater ce qui, en fait, se pratique ; ce n'est pas à lui qu'il faut reprocher les maximes immorales, mais aux cours seigneuriales de la Renaissance italienne. Rousseau a trouvé une autre justification : Machiavel étale à plaisir les vices des princes ; « en feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples » ; il leur a enseigné qu'un prince absolu gouverne en vue de ses intérêts personnels; seules, les démocraties rendent les nations prospères. « *Le Prince* de Machiavel est le livre des républicains » (3).

Paul Janet (4) a discuté, avec une logique invincible, les différentes apologies essayées en faveur de Machiavel. La vérité, c'est que notre auteur défend une très vieille thèse : celle de la Raison d'État. Il ne voit qu'une règle pour les

(1) *Le Prince*, c. 15, p. 117.
(2) *Le Prince*, c. 15, p. 118.
(3) *Contrat social*, l. III, c. 6.
(4) P. Janet, *Histoire de la science politique*, I, 496. Paris, 1913.

gouvernants : l'intérêt de l'État. Est bon tout ce qui favorise la grandeur de l'État ; mauvais tout ce qui lui nuit. C'est la divinisation de l'État. Dans la pensée du Moyen Age, l'État civil n'était qu'un moyen pour aider les individus à s'élever ; pour Machiavel, c'est un véritable dieu.

Cette conception fanatique, Machiavel l'a puisée dans son commerce avec l'antiquité. Les maximes souvent odieuses, qu'il propose dans le Prince, son dessein avoué de donner comme le modèle des princes, le plus triste des tyrans de la Renaissance, César Borgia, cadrent très bien avec les thèses que l'on trouve dans son Discours sur Tite-Live. Le bien de l'État, républicain ou monarchiste, est l'unique principe de la morale des gouvernants; en face des droits souverains de l'État, aucun droit particulier ne peut se dresser. Machiavel est un contemporain des anciens Romains qui mettaient leur vertu à sacrifier tout à la République.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que les gouvernements doivent parfois, selon Machiavel, être d'une férocité inouïe. Nous avons vu déjà que l'État doit supprimer les gentilhommes qui deviendraient des chefs autonomes et mettraient en péril l'unité du pays ; la République romaine a bien fait d'être ingrate envers Scipion, car Scipion était devenu trop puissant. Machiavel approuve les conquérants qui anéantissent tous les irréductibles ; mettre à mort les mécontents qui pour-

raient nuire dans la suite est œuvre de sagesse. C'est une cruauté bien employée, et qui permettra, dans la suite, d'éviter de plus grands massacres. « Il faut donc que l'usurpateur d'un État y commette en une seule fois toutes les cruautés que sa sûreté nécessite, pour n'avoir pas à y revenir : c'est en ne les renouvelant pas qu'il s'assure ses nouveaux sujets et qu'il se les attache par des bienfaits » (1). Être indulgent, c'est se condamner à avoir toujours un poignard à la main. La cruauté doit s'exercer au début ; ce sont les bienfaits qu'il faut réserver pour l'avenir ; « en les versant petit à petit et un à un », on les fait mieux savourer par les sujets. Le prince voit alors sa sécurité assurée. Il n'est pas haï, ce qui serait dangereux ; il n'est pas aimé, ce qui est une garantie fragile contre l'ingratitude et la versatilité des hommes. Il est craint (2).

Le respect de la vie humaine ne doit pas embarrasser les princes, encore moins la fidélité à la parole donnée. « Un prince prudent ne peut ni ne doit tenir sa parole, que lorsqu'il le peut sans se faire tort, que les circonstances dans lesquelles il a contracté un engagement subsistent encore » (3). Les traités n'obligent donc que sous réserve de l'intérêt de l'État ; dès qu'ils se trouvent en opposition avec l'utilité publique, ils perdent toute valeur. Tromper autrui, c'est bien, lorsque la politique l'exige, et Machiavel félicite le pape Alexandre VI d'avoir été le fourbe le plus habile de son temps. « Le point est de bien jouer son rôle, et de savoir à propos feindre et dissimuler ».

(1) *Le Prince*, c. 8, p. 71.
(2) *Le Prince*, c. 17, p. 127.
(3) *Le Prince*, c. 18, p. 134.

Le prince trompera d'autant mieux qu'il aura réussi à prendre les apparences d'un honnête homme. Aussi « un prince doit s'efforcer de se faire une réputation de bonté, de clémence, de piété, de fidélité à ses engagements et de justice ; il doit avoir toutes ces bonnes qualités, mais rester assez maître de soi pour en déployer de contraires, lorsque cela est expédient ». Il est aussi utile à un prince « de persévérer dans le bien, lorsqu'il n'y trouve aucun inconvénient, que de savoir en dévier lorsque les circonstances l'exigent. » Peu importe les vertus réelles; seules, comptent les vertus apparentes ; et le point, pour le chef, est de maintenir son autorité.

La religion, pas plus que la morale, ne possède une valeur intrinsèque aux yeux du politique ; elle est un simple moyen de gouvernement. Moyen très efficace, car c'est elle qui maintient les républiques unies. Pour Machiavel, comme pour Auguste Comte (1), la religion est le ciment qui agglutine les citoyens et rend les nations fortes. C'est

(1) *Catéchisme positiviste*, 1er entretien ; édition P.-F. Pécaut, p. 42.

à sa religion que Rome dut sa grandeur ; et il n'est pas de signe plus infaillible de la décadence d'un peuple que l'oubli des rites cultuels (1).

Aussi les chefs d'État doivent s'appliquer à prendre des mesures favorables à la religion : ils doivent soutenir tout ce qui peut lui être utile, quand bien même ils jugeraient ces moyens erronés et faux (2). Il ne s'agit pas de vérité, mais d'utilité sociale.

Machiavel admire sans restriction l'antique religion que Numa donna à Rome ; pour la religion chrétienne, il ne professe pas le même respect. Selon lui, elle anémie les hommes. La religion romaine plaçait le bien suprême dans le courage et la force ; elle formait des citoyens redoutables. La chrétienne, en prêchant l'humilité et le mépris des choses de ce monde, rend les hommes faibles ; par suite, ils deviennent facilement la proie des méchants. Ceux-ci comprennent qu'ils peuvent facilement tyranniser des hommes qui sont disposés, pour aller en Paradis, à supporter leurs injures, plutôt qu'à leur résister et à les punir (3).

La religion chrétienne mérite présentement d'autres reproches très graves. La cour pontificale donne l'exemple de nombreux vices ; elle a fini

(1) Discorsi, I, c. 11, p. 272.

(2) Debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassero false, favorirle, ed accrescerle. *Disc.* I, c. 12 ; p. 274.

(3). *Disc.*, II, c. 2, p. 18.

par pervertir le peuple entier. Par la faute des papes, le peuple italien est devenu un peuple sans religion; or, un peuple sans religion est un peuple qui meurt. La papauté a commis une faute plus grande ; oubliant que le rôle de la religion est de relier, d'unir, elle a divisé. C'est à cause d'elle que la péninsulte italienne est morcelée en une multitude de petites principautés. Si la Rome chrétienne avait conservé les principes salutaires de l'antique religion romaine, l'Italie serait une nation puissante ; et les républiques chrétiennes ne s'acheminaient pas lentement vers la ruine (1).

* * *

Nous avons longuement insisté sur la pensée de Machiavel, car elle nous semble faire ressortir avec force l'originalité de Hobbes. Machiavel est un fils de l'Antiquité ; pour lui, comme pour les latins, l'État est un dieu très au-dessus des pauvres humains ; et un dieu ne doit pas être ligoté par les mesquines règles de la morale courante. Aussi Machiavel est-il aimé par tous les chefs qui, plus ou moins consciemment, divinisent la chose publique. Les monarchies de l'Ancien Régime le prirent comme guide. Richelieu l'estimait un « écrivain solide et véritable » ; et tous les gouvernants admettaient la maxime qui forme toute

(1) *Disc.* I, c. 12, p. 275.

l'essence du machiavélisme : la Raison d'État est la loi suprême, et l'État ne doit pas chercher hors de soi la règle de sa conduite (1). De nos jours, Machiavel, au moins dans les nations latines, semble jouir d'une faveur nouvelle ; c'est que son culte de l'État le rend cher aux fascistes : M. Mussolini, dans une préface pour la réédition des œuvres de Machiavel, exalte les doctrines du Florentin, et il les fait siennes (2).

Hobbes, malgré les apparences, n'est pas un adorateur de l'État. A l'État, il n'accorde aucune origine divine ; l'État est né d'un contrat ; c'est un géant, mais un géant mortel. Si donc il réclame la toute puissance pour l'État, c'est afin d'assurer aux individus une protection efficace ; la liberté engendre trop de maux et seul l'absolutisme procure la paix. Hobbes a vu les horreurs de la guerre civile, et il a pris en haine toutes les doctrines qui affaiblissent le pouvoir de l'État. La liberté, c'est la guerre ; l'absolutisme, c'est la paix. Hobbes est un individualiste qui a eu peur. Après les guerres et les troubles, nombreux sont les braves gens qui pensent comme Thomas Hobbes ; et ils étaient particulièrement nombreux au début du XVII^e siècle (3).

(1) A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, I, 16. Paris, 1885.
(2) A. Mortier, *Pages choisies de Machiavel*, p. VII. Paris, 1928.
(3) Cf. Lacour-Gayet, *L'Éducation politique de Louis XIV*; l. II, c. 4 et 5. Paris, 1898.

L'absolutisme de Hobbes est grandement favorisé par ses conceptions matérialistes sur l'univers. Notre philosophe explique tout par le mouvement ; selon lui, un tout ne renferme rien de plus que les parties. Le supérieur est pleinement expliqué par l'inférieur. Or, une telle philosophie naturelle s'allie admirablement à une sociologie égoïste. Les théories mécanistes du monde physique disposent les esprits à concevoir les sociétés comme de simples machines artificielles ; les individus apparaissent alors hostiles et dangereux, et une autorité extérieure devient nécessaire pour maintenir l'ordre et la paix, par le fer et par le feu.

On peut même se demander si la conception mécanique de l'univers, qui, chez Hobbes, est une découverte originale, antérieure même à celle de Descartes, ne fut pas, plus ou moins consciemment, commandée et inspirée par ses aspirations vers la paix. C'est le Hobbes sociologue qui aurait produit le Hobbes mécaniste.

Toutefois le mécanisme et l'autoritarisme ne sont des doctrines liées que chez un penseur sensualiste. Un philosophe, qui voit en la raison un don divin, ne cherche pas à modeler l'homme sur le plan de la nature inorganique. Il sait que l'humanité a des lois propres irréductibles aux lois du monde physique ; et s'il veut unir les hommes, ce ne sont pas leurs instincts ni leurs corps qu'il considère, mais leur intelligence. Le respect de la

personne raisonnable, non de l'individu charnel, voilà le véritable et le nécessaire ferment de la paix. J'entends, de la paix qui résulte de l'harmonie des intelligences et des cœurs, de la paix qui est la poursuite libre et aimante de la vérité. La paix que poursuit Hobbes n'est pas la véritable ; c'est la tranquillité extérieure que procure une police. La vie paisible sous l'œil du gendarme et les intelligences muettes, voilà son idéal.

La faiblesse incontestable de ce système est d'avoir ignoré les noblesses intérieures de la conscience. La paix n'est pas l'œuvre de la force ; et c'est l'illusion persistante de l'humanité que de croire aux vertus pacifiantes de la force. L'idée morale est plus forte que la force. La paix est une conquête morale ; c'est la récompense merveilleuse qu'obtiennent les hommes, quand, librement, ils se respectent. La paix est fille de la justice.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Les œuvres complètes de Hobbes ont été éditées par G. Molesworth, *Opera latina*, cinq volumes, 1839-1845. *The Enghish works*, onze volumes, 1839-1845.

The elements of law, natural and politic ; edited by Ferdinand Tönnies, London, 1889.

Sur les diverses traductions françaises de Hobbes au XVII^e^ siècle, voir Lacour Gayet, *L'Éducation politique de Louis XIV*, Paris, 1898.

Une bibliographie très complète se trouve dans le tome II de *La Philosophie moderne*, par G. Sortais, Paris, 1922 ; p. 517-521.

Aussi nous nous bornons à indiquer les ouvrages suivants, qui nous semblent les plus utiles à consulter actuellement.

Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*, Copenhague, in-8°, 1928. — Sur ce livre capital, voir le compte rendu de M. Bréhier dans *Revue philosophique*, novembre 1929, p. 439.

Adolfo Levi, *La Filosofia de Tommaso Hobbes ;* in-12, 1929, Milan. — L'auteur voit dans Hobbes un rationaliste dont la doctrine est conditionnée par une conception mécaniciste de l'univers. L'opposition classique entre l'empirisme anglais et le rationalisme français serait donc fausse, au moins en ce qui concerne Hobbes. Sur ce livre voir le compte rendu dans *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 1929.

Renouvier, que ne mentionne pas le R. P. Sortais, est toujours à consulter et à méditer, principalement le *Manuel de Philosophie moderne*, Paris, 1842, et *Philosophie analytique de l'histoire*, tome III, Paris, 1897.

G. Lyon, la *Philosophie de Hobbes*, Paris, 1893.

G. C. Robertson, *Hobbes*, Londres, 1886.

E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome II, Paris, 1929.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

La vie de Hobbes 1

Hobbes fait ses études à Oxford. État des esprits en Angleterre. — Premier voyage en France. — Le *Court Traité*. — Influence de Galilée. — Hobbes se réfugie en France ; ses relations avec Descartes. — Publication du *De Cive*. — Le *Léviathan* ; scandale que soulève ce livre. — Les derniers travaux.

CHAPITRE II

Le milieu scientifique 24

La déduction chez les scolastiques. — La philosophie anglaise au XVIe siècle : lord Herbert de Cherbury ; Cudworth. — Les conquêtes scientifiques du début du XVIIe siècle : Harvey, Galilée. — La nouvelle conception du mouvement. — Le principe d'inertie. — La philosophie de François Bacon de Verulam.

CHAPITRE III

Le monde 49

La science a un but utilitaire. — La méthode scientifique. Raisonner, c'est additionner, et les sciences ne sont que des calculs. — Logique ; la proposition ; le syllogisme. — L'analyse. Les causes universelles. La synthèse. La méthode déductive. — L'étendue, le corps. Le temps, la divisibilité. — Le mouvement. L'inertie de la matière. La cause. — Les mécanismes explicatifs de quelques faits. Les atomes. Le vide. La

force ; le conatus. — L'éternité du monde. — Le rôle des hypothèses. — L'homme placé entre deux infinis. — Les prétendues découvertes géométriques de Hobbes.

CHAPITRE IV

Dieu 100

La peur explique le polythéisme ; le raisonnement établit le monothéisme. — Dieu est corps. — Dieu est inconnaissable. — Nos devoirs envers Dieu. — L'immortalité des âmes. — Le Dieu de Hobbes est un Dieu-force.

CHAPITRE V

L'homme 118

Méthode de la psychologie. — Subjectivité des qualités sensibles. — La sensation est mouvement. — L'imagination ; les songes. — L'association des idées. — Le langage. — Le nominalisme de Hobbes ; jugement, raisonnement. — L'évidence. — Le plaisir. — Les passions. — La volonté.

CHAPITRE VI

Le droit naturel 146

Les conséquences de l'ignorance. — L'homme n'est pas un animal social ; la société est un produit artificiel. — L'état de nature. — Les lois de nature. — Insuffisance des lois de nature pour assurer la paix.

CHAPITRE VII

Le contrat social 163

Le contrat ne se passe pas entre le chef et le peuple ; il se passe entre les individus. — Le contrat ne donne aucun pouvoir aux chefs ; il leur assure seulement l'exercice intégral de leur droit de nature. — Le contrat en démocratie, en aristocratie, en monarchie. — La théorie du Léviathan sur l'État, représentant la nation. — Le contrat social n'est pas un fait historique, mais une hypothèse explicative, la seule plausible, de la société.

CHAPITRE VIII

Les sociétés despotiques 179

L'esclavage ; les causes ; les droits du maître. — La famille ; le droit de la mère est primitif ; le droit du père provient de la loi civile. L'héritage. La réglementation des mariages appartient à l'État, non à l'Église.

CHAPITRE IX

La meilleure forme de gouvernement 186

La monarchie , c'est la paix ; la démocratie, c'est la guerre. — L'aristocratie est d'autant meilleure qu'elle s'approche davantage de la monarchie. — L'héritier doit être désigné avant la mort du roi.

CHAPITRE X

La personnalité de l'Etat 195

La personnalité de l'État au moyen age. — Au début du XVII^e siècle, deux théories sur la royauté : le roi reçoit l'autorité directement de Dieu ; le roi reçoit l'autorité du peuple. — Selon Hobbes, la personnalité est constituée par la volonté ; ce que veut le souverain est supposé voulu par tous les citoyens. — La personnalité de l'État est une de ces fictions vraisemblables dont Hobbes se sert continuellement pour expliquer les faits.

CHAPITRE XI

Les droits et les devoirs de l'État 206

La paix exige un chef tout-puissant. — L'autorité ne peut être partagée. — Le chef n'est pas soumis aux lois. — La rébellion n'est jamais légitime. — Le tyrannicide ; les doctrines du tyrannicide ; Hobbes les condamne, et il les regarde comme des conséquences logiques de la philosophie grecque et aussi de l'indépendance de l'Église. — Le chef doit assurer la paix ; la prospérité ; la natalité. — La violation de ses devoirs conduit le chef à sa perte.

CHAPITRE XII

L'État et l'Église 226

L'esprit de domination de l'Église romaine. — La scolastique péripatéticienne a été pour l'Église un instrument de gouvernement. — Le pape ; la théorie de Bellarmin. — Le puritanisme. — L'État, maître de l'Église. L'Église confondue avec l'État ; pas d'Église universelle. — Les dogmes fondamentaux du christianisme. — L'État et la Science.

CONCLUSION 249

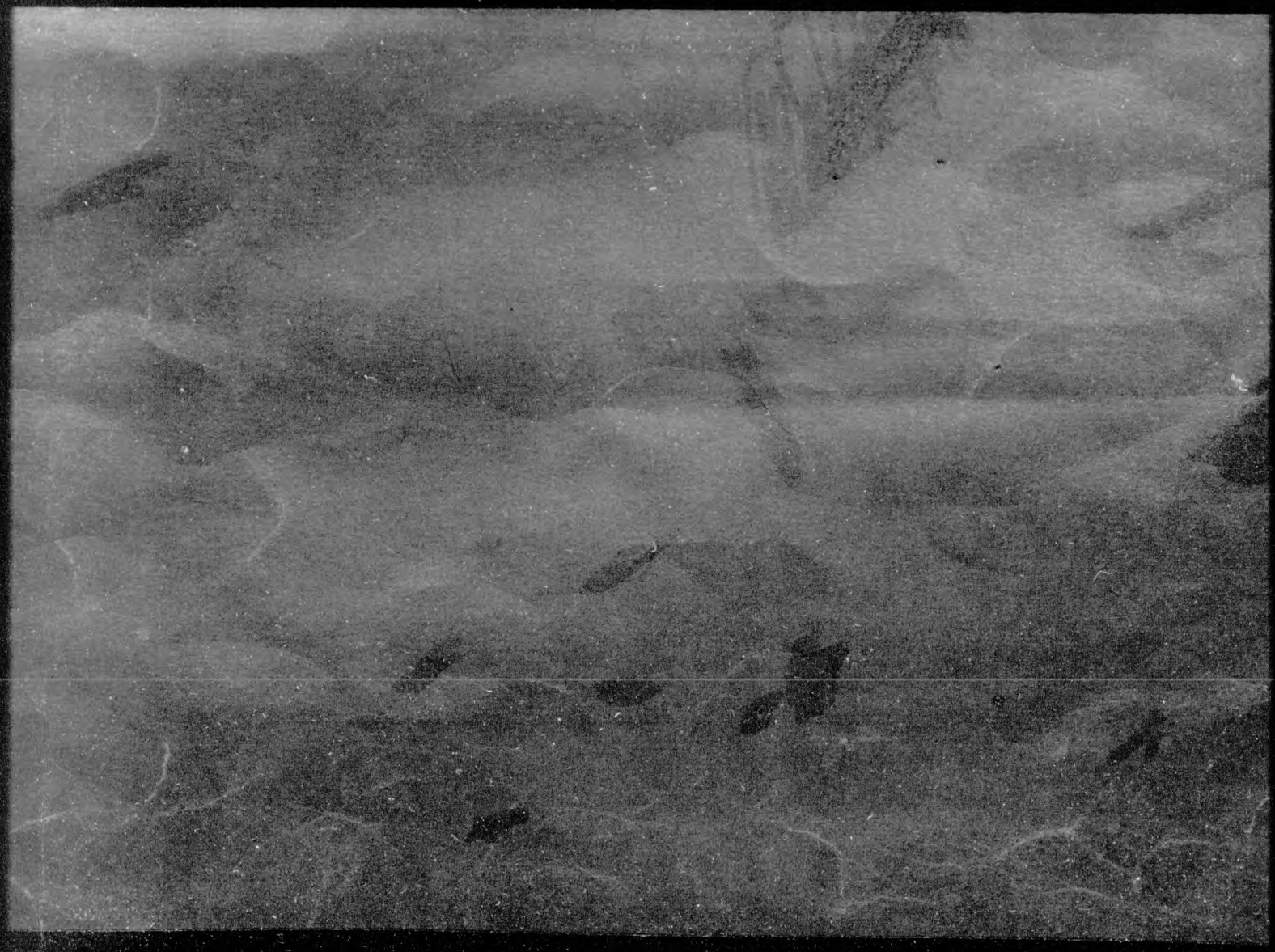
Th. Hobbes et Machiavel.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Fontenay-aux-Roses. — 1930.
Imp. des *Presses Universitaires de France*. — Louis Bellenand. — 1.493

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010671463

192H65 DL3

03417282
192.H65
DL3
LANDRY

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY
JUN 17 1932